

Mastergradsoppgave i kristendomsstudier
Universitetet i Oslo
Det teologiske fakultet
Vårsemestret 2011

Slaveri i Det nye testamente -

frelsesmetafor og sosial realitet.

En analyse av Paulus, Markus og Lukas.

Av Astrid Sloreby

Veileder: Førsteamanuensis Gitte Buch-Hansen

INNHALDSFORTEGNELSE

FORORD.....	5
KAPITTEL 1 INNLEDNING	7
1.1 PROBLEMSTILLING	7
1.2 OPPGAVENS STRUKTUR	8
1.3 PAULINSKE TEKSTER OM SLAVERI	9
1.4 REDEGJØRELSE FOR AVHANDLINGENS METODISKE GREP.....	11
KAPITTEL 2 FORSKNINGSHISTORIEN	17
2.1 INNLEDNING	17
2.2 PAULUS' BAKGRUNN OG OPPVEKST.....	17
2.3 KONTEKSTUELL PÅVIRKNING PÅ PAULUS	19
2.3.1.1 REDEGJØRELSE FOR HVA ROMERSK LOV SIER OM SLAVER OG SLAVERI	20
2.3.1.2 FORSKNING SOM BYGGER PÅ ROMERSK LOV SOM RELEVANT FOR FORSTÅElsen AV PAULUS' SLAVESPRÅK	22
2.3.2 MOSELOVEN OG ISRAELS HISTORIE	23
2.3.2.1 REDEGJØRELSE FOR HVA SOM SIES OM SLAVER OG SLAVERI I MOSELOVEN - OG I FORBINDELSE MED ISRAELS HISTORIE	24
2.3.2.2 FORSKNING SOM BYGGER PÅ MOSELOVEN/ISRAELS HISTORIE SOM RELEVANT KONTEKST FOR FORSTÅElsen AV PAULUS' SLAVESPRÅK	26
2.4 DUALISME HELLENISME - JØDEDOM	29
2.5 ARISTOTELES' OG STOIKERNES HOLDNING TIL SLAVERI	31
2.6 CASE 1. KOR 7:21.....	34
2.6.1 INNLEDNING	34
2.6.2 FORSKNINGSHISTORIE	35
2.6.3 DET GAMLE TESTAMENTE SOM RAMME	37
2.6.4 FILOSOFI SOM RAMME	38
2.7 KONKLUSJON	39

<u>KAPITTEL 3 READER-RESPONSE ANALYSE AV PAULUS' SLAVEMETAFOR</u>	<u>41</u>
3.1 INNLEDNING	41
3.2 DEN SOSIALE SAMMENSETNING AV DE PAULINSKE MENIGHETER: PRESENTASJON AV MEEKS' ANALYSE	41
3.3 READER-RESPONSE ANALYSE AV MOTTAKELSEN AV SLAVEMETAFOREN FRA ULIKE SOSIALE POSISJONER	44
<u>KAPITTEL 4 ARVEN FRA PAULUS</u>	<u>51</u>
4.1 MARKUS' TOLKNING AV PAULUS	52
4.2 LUKAS' TOLKNING AV PAULUS	63
<u>AVSLUTNING</u>	<u>72</u>
LITTERATURLISTE.....	74

FORORD

Høstsemestret 2009 tok jeg emnet CONT4403 Jesus in Cultural Complexity som ett av mine valgfrie emner på masterutdanningen. Marianne Bjelland Kartzow lærte oss om sosiale skillelinjer i antikken basert på rase, kjønn og klasse, og introduserte oss for interseksjonalitet som en teori. Det som slo meg var - hvorfor hadde jeg ikke hørt mer om slaveriet på Jesu tid? Svaret var klart; slaveriet var ”oversatt bort”. Gjennom denne undervisningen bestemte jeg meg for at dette var et tema jeg ønsket å fordype meg i.

Gitte Buch-Hansen stilte velvillig opp som min veileder. Uten denne veiledningen tør jeg ikke tenke på hvordan det ville gått. Når jeg ser tilbake på bidrag som jeg sendte over tidligere i prosessen, kan det ikke ha vært bare enkelt å bevare troen på at jeg skulle komme i mål! Om andre studenter har det likedan, er det litt av hvert veiledere blir presentert for i løpet av en sånn prosess. Jeg har fått en fantastisk hjelp når det gjelder å utvikle et mer presist språk, og ikke ”spore av”. For hver gang jeg har fått tilbakemelding, har jeg sett hvordan oppgaven har utviklet seg, og det har vært motiverende. Jeg retter en stor takk til Gitte for grundig oppfølging og fast hånd underveis. I tillegg vil jeg takke Anne Cecilie Valvik som hjalp meg til å ”tenke” da jeg stod i startgropa, Jorund Irene Vigdal som bistod som konsulent på det datatekniske og Ine Merete Johannessen som var så sjenerøs å tilby seg å lese korrektur. En viktig oppmuntrer underveis da jeg så svart på oppgaven, og tvilte på om jeg ville klare dette, var Rita Wegner. Takk for verdifull støtte.

Om jeg har ”knekket koden” for hvordan en akademisk avhandling skal skrives, skal være usagt, men det som er sikkert, er at jeg befinner meg på et ganske annet sted enn da jeg gikk i gang. Jeg har forstått vesentlig mer av hva academia handler om, og av denne grunn er det egentlig synd å forlate den akademiske verdenen nå.

Det er som om en ”dør” har åpnet seg, og jeg har gått en ny ”våg” for å låne fra Olav H. Hauges dikt, Det er den draumen:

Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje,
at det må skje -
at tidi skal opna seg,
at hjarta skal opna seg,
at dører skal opna seg,
at berget skal opna seg,
at kjeldor skal springa -
at draumen skal opna seg,
at me ei morgonstund skal glida inn
på ein våg me ikkje har visst um.

Kongsberg, mai 2011

Astrid Sloreby

KAPITTEL 1 INNLEDNING

1.1 PROBLEMSTILLING

Denne avhandlingen setter fokus på den rollen som slaveriet spiller i Det nye testamente (NT). Slaveriet var en del av den økonomiske strukturen i antikkens Middelhavsverden. I nyere oversettelser er ”slave” (*doulos*) oversatt med ”tjener”, noe som betyr at institusjonen og temaet har blitt skjult for oss som moderne lesere. Problemstillinger omkring slaveri, har derfor tilsynelatende blitt irrelevante, men Bibelen forholder seg til slaveri. Er dette noe som er relevant for oss i dag? Svaret er JA, da slaveri fortsatt forekommer i skjult eller direkte form.

Paulus innførte slaven som frelsesmetafor og eksemplet for den Kristus-troende. Det er imidlertid et problem at moralen ikke ga seg utslag i en sosial politikk på vegne av slavene som gruppe. Etter Paulus kommer et generasjonsskifte. Man ser at Guds rike lar vente på seg, og dermed må det teologiske budskapet gjennomtenkes på nytt. De Kristus-troende rykker inn i verden, og hos Markus og Lukas ser vi en forpliktelse på denne virkeligheten. Markus har i liten grad blitt tillagt en sosial politikk, og denne forestillingen stiller jeg spørsmål ved. Lukas er kjent for å være en sosial talsmann, men problemet er at dette engasjementet ikke ser ut til å omfatte slavene. I denne avhandlingen vil jeg rokke ved bildet av Lukas som en som taler de utstøttes sak.

Ved å bytte ut en sosial kategori med en annen, risikerer vi å gjøre vold på tekstene slik at forfatterens mening ikke kommer fram. I norsk språk og mytologi var det snakk om tre stender: jarl, karl/bonde og trell. Å bytte ut den tredje standen med en annen kategori, blir en faktisk feil. I vårt norsk ”frelse” gjenspeiles tilknytningen til slaveri, siden frelse kommer av ”fri hals”. Ordet stammer fra trelle som ble fri fra jernringen om halsen, han ble frihalset. Paulus tok i bruk et bilde som gir assosiasjoner til ufrihet og tvang. Når vi vet at fysisk brutalitet og seksuell utnyttelse var en del av slavens hverdag, hva gjør det med forståelsen av Bibelen? I tid har det gått snart 2000 år fra NTs tilblivelse, og den kulturelle avstanden til Vestens moderne virkelighet er stor. Oversetterne har forsøkt å gjøre tekstene mindre fremmede på oss som lesere av i dag. Om vi vender tilbake til den opprinnelige teksten og synliggjør slaveriet, vil det være mulig å oversette budskapet til en moderne virkelighet?

Et formål med å belyse slavemetaforen som tema, er at aspektet med å tjene kan være relevant å beholde i vår individualistiske kultur. Slaven som eksempel kan virke provoserende og - forhåpentligvis - fungere som et korrektiv til den egosentriske holdningen som har spredt seg, om vi er villige til å la tekstene arbeide med oss. Videre er Bibelen en konstituerende tekst for vår kultur, og har i kraft av den store innflytelse på våre verdier, og av den grunn blir det viktig å vite hva Bibelen sier om slaveri.

Paulus beskriver altså Kristi frelsesgjerning og den kristne identitet ved hjelp av det antikke slaveriet. Også Matteus, Markus og Lukas benytter slaveri for å poengtere budskapet. I 13 av Jesu lignelser er en slave med som aktør. I tillegg er det referanser til slaveri en rekke andre steder, blant annet i Johannesevangeliet og i Apostlenes gjerninger. I denne oppgaven er Paulus, Markus og Lukas fokuset. Slaveriet adresseres både som en konkret sosial struktur, og brukes som en metafor for relasjonen mellom Gud og mennesker. Hensikten med en metafor er å gi forståelse om en bestemt type erfaring ved å bruke assosiasjoner fra et annet erfaringsområde. I sin bok *Slaves, Citizens, Sons : Legal Metaphors in the Epistles* fra 1984 sier Francis Lyall at om vi skal forstå en metafor, er det nødvendig først å forstå den i ikke-billedlig betydning (1984:183). Det er en slik forståelse som er målet for denne oppgaven. Som en forutsetning for å forstå de nytestamentlige teksters tale om slaveriet, undersøker jeg det institusjonelle slaveriet slik det var regulert i de forskjellige lovverk, som preget den antikke verden. Metaforteori kan brukes til å styre tolkningen av en metafor. Grenseflaten mellom bildeplanet og realiteten er noe som er til forhandling. Således får vi en betydning som flyter fram og tilbake. Hos Markus stiller jeg spørsmål ved forholdet mellom bildeplan og realitet. Her vil relasjonen mellom nivåene kunne være til forhandling.

En konsekvens av å fjerne slaveriet gjennom oversettelsen, er at vi mister muligheten for en sosial kritikk. Dette er forhold som sjelden har blitt adressert - det være seg innenfor forskningen eller i kirken. Skal vi forholde oss etisk ansvarlig til tekstene, er dette spørsmål som bør settes på dagsorden.

1.2 OPPGAVENS STRUKTUR

Ettersom de paulinske skrifter er de eldste i NT, danner Paulus' behandling av slaveriet utgangspunkt for oppgaven. Innenfor forskningshistorien dannet det seg to leire i forhold til hvilken kontekst man mente Paulus primært var påvirket av når han forkynte slaven som et eksempel for kristen identitet: romersk lov og Moseloven. Det er imidlertid tvilsomt om vi

kan operere med et enten-eller. Min argumentasjon går på at flere faktorer innvirket på utformingen av Paulus' ideologi, også filosofi. Brevene viser en Paulus som ikke tar opp slavens livssituasjon. Bakgrunnen for denne holdningen, antas å ligge i en stoisk innflytelse. Argumentet er således at Paulus som en intellektuell, var kjent med stoisismens ideer om det indre mennesket som det viktigste, og brukte disse ideene i oppbyggingen av sin teologi. Paulus utviklet en slavemoral med lydighet og tjeneste som viktige elementer. Et relevant spørsmål er hvordan budskapet om den Kristus-troende som slave kunne tenkes å ha bli oppfattet i de paulinske menighetene. Metaforen ga neppe like stor mening i alle sosiale grupper. Dette behandles i kapittel 3. Innenfor det institusjonelle slaveriet oppnådde slaven status via sin eier. Med det som referanse, er argumentet at med Kristus/Gud som herre, ville slaven kunne identifisere seg med det guddommelige, og dermed oppnå høy status. Dette behandler jeg i kapittel 2. I kapittel 4 - og den siste delen av oppgaven - ser jeg på i hvilken grad Markus og Lukas slutter seg til slaven som eksemplet på den gode disippelen. Markus regnes for å tilhøre den paulinske tradisjonen, og å forkynne Paulus' frelseslære gjennom lignelser og taler. Jeg argumenterer for at flere av slavetekstene også kan være bokstavelig ment, noe som innebærer at Markus bryter med Paulus hva angår sosialetikk. Der hvor Paulus hadde moraletikk, hadde Lukas sosialetikk. Basert på Lukas' slavetekster, er argumentasjonen imidlertid at han ikke viser noe sosialt engasjement for slaveene som gruppe.

1.3 PAULINSKE TEKSTER OM SLAVERI

I dette kapitlet vil jeg gi et overblikk over de steder i brevene hvor Paulus refererer til slaveriet - enten som metafor eller som et konkret sosialt problem som er dukket opp i menighetene - og å vise hvilke problemer som er knyttet til de ulike tekstene.

I brevet til Filipperne forteller Paulus historien om Jesus som en som reduseres til, og frigjøres fra slaveri. I boka *Slavery in Early Christianity* av 2006 sier Jennifer A. Glancy at forskerne er enige om at Paulus siterer en hymne som allerede var kjent blant Kristus-troende (2006:100). Hymnen (Fil 2:6-11) er en sentral tekst, idet den legger grunnlaget for Paulus' slavemetafor. Kristus beveger seg inn i slaveriet, framgår det: "Han var i Guds skikkelse og så det ikke som et rov å være Gud lik, men ga avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse (*doulos*) og ble mennesker lik." Jesus påtok seg altså slaveskikkelse, og siden han fornedret seg og utviste lydighet - endog inn i døden - har Gud opphøyet ham til det høyeste, jf vers 8-9. Glancy bemerker at korsfestelse var spesielt forbundet med henrettelse av slaver, og en

skamfull måte å dø på (2006:100). Jesus framstilles som en slave både i sin lydighet og i sin død. Ifølge Glancy krysses grenser i hymnen; en av høy status i form av Gud, antar slavestatus inntil gjenreisning til elitestatus. Hymnen bygger på statusforskjellene innenfor den gresk-romerske verden, og det hevdes at den således bekrefter slaveriets struktur (2006:100-101). I brevet oppfordrer Paulus menigheten om å være ydmyk og å sette andre høyere enn seg selv, de skal vise samme sinnelag som Kristus Jesus. Ikke bare Jesus var slave - Paulus omtaler også seg selv som dette. I 1. Kor 9:19 erklærer han seg for alles slave, og ytterligere tre ganger kaller han seg Kristi slave, i Rom 1:1, Fil 1:1 og Gal 1:10. Moralen er at den Kristus-troende skal tjene og vise ydmykhet, og slaven er eksemplet til etterfølgelse. Implikasjonene av dette for den kristne identitet, framgår av de to neste tekstene hentet fra Romerbrevet.

I Romerne 6 setter Paulus opp slaveri til synd/rettferdighet som det alternativet den Kristus-troende står overfor. Slaveri til synd er den gamle formen for slaveri, det nye er til rettferdighet, og det er dette man skal forplikte seg til som Kristus-troende, jf Rom 6:18. Den naturlige menneskelige tilstanden hos Paulus er slaveri til synd (Rom 5:12, 6:6, 6:17, 6:22). Murray J. Harris bemerker i sin bok *Slave of Christ : A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* fra 1999 at nøytralitet eller en alternativ form for tjeneste er umulig. Selv om man omvender seg og blir løst fra slaveri til synd, er man ikke fri fra fangenskap, men går inn i et annet (1999:82-83). "Fruktene" av de to "formene" for slaveri, er henholdsvis død og evig liv (Rom 6:23).

Den Kristus-troende tilhører Herren, og skal hengi hele sitt liv til Kristus, skriver Paulus i Rom 14:8. Parallellen til slaven er klar, siden slaven som person og hans arbeidskraft tilhører herren fullt og helt. Ifølge Harris inkluderer hengivenheten til Kristus tre elementer: For det første skal man leve i ydmyk underordning til Kristus, personen skal vie hele sitt liv til Kristus. For det andre innebærer slaveri til Kristus å underordne seg Herrens vilje, Kristus-troende skal utvise trofasthet og lydighet, og for det tredje skal man bestrebe seg på å tilfredsstille Kristus, man skal anstrenge seg for å finne måter å glede Kristus på, jf 2. Kor 5:9 (1999:143). Et problem med å gjøre metaforen til et eksempel for menneskets lydighet overfor Gud, er at man står overfor noe transcendent som det ikke er lett å vite hvordan man skal forholde seg til. Hvordan skal den Kristus-troende vite hva som til enhver tid er Guds vilje?

De forannevnte tekstene leder fram til Paulus' berømte utsagn i Gal 3:28 om at det ikke er forskjell på jøde-greker, slave-fri, mann-kvinne. Med dette opphever Paulus de sosiale skillelinjene mellom mennesker. Også i 1. Kor 12:13 sier han at alle er døpt til én kropp i

ånden. For Paulus var denne skillelinjen irrelevant, da alle er ett i Kristus. Harris formulerer det slik: "No longer did Paul see the 'slave-free' or the 'Jewish-Gentile' or the 'male-female' antithesis as of fundamental importance in any categorizing of humanity." Their place was taken by the 'in Christ'-'separated from Christ' antithesis (Eph. 2:12-13; cf. Rom. 9:3)" (1999:50). Distinksjonen gikk altså mellom Kristus-troende/ikke Kristus-troende i Paulus' verden. Problemet var at dette var langt fra folks erfaringsverden, innenfor den ytre virkeligheten var det i høy grad skillelinjer mellom sosiale grupper. Det vi kan spørre oss er - hva mente Paulus med tanken om likeverdighet i Kristus? Er dette en eskatologisk kategori - henspeiler det på det kommende Gudsrike, eller har det også sosiale implikasjoner for livet her og nå?

I denne gjennomgangen av et utvalg tekster hos Paulus, har vi sett at det er det spirituelle eller moralske slaveriet som gis oppmerksomhet, og at dette fokus gir problemer, ser vi når Paulus konfronteres med den konkrete sosiale virkelighet, slik det skjer i brevet til Filemon. Slaven Onesimos rømmer fra sin eier, han treffer Paulus på sin reise og blir en Kristus-troende. Paulus sender Onesimos tilbake til sin eier, Filemon, og ber ham om å ta imot Onesimos på en vennlig måte, siden han mener at den samme broderlige kjærligheten som utvises en fri person, skal praktiseres overfor slavene. Utfordringen er hvilken status slaven - som en "bror i Kristus" - skal ha innenfor husholdningen.

1.4 REDEGJØRELSE FOR AVHANDLINGENS METODISKE GREP

I analysen velger jeg å støtte meg til teorier som kan supplere hverandre i frambringelsen av ny kunnskap. Innfallsvinklene er perspektivisme, reader-response-teori, interseksjonalitet og *cultural memory*. Aller først vil jeg presentere Donna J. Haraways perspektivisme som nettopp tar opp betydningen av utfyllende lese måter.

Perspektivisme

En tekst er et komplisert fenomen, som krever at man bruker flere perspektiver. I sin bok *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature* fra 1991 sier Haraway at den offisielle ideologien om objektivitet ikke har noe med hvordan vitenskap faktisk blir til. Ingen har et blikk fra *nowhere* eller ingensteds, alle har et ståsted. Kunnskap er *situated* eller situert (1991:188). Inntil vi innrømmer at kunnskap dannes fra et sted, trenger ikke vitenskapen å stå til regnskap, siden den tilsynelatende framstår som sann. Men som

mennesker, ser vi kun deler av helheten, vi er bare i stand til å ha et *partial* perspektiv. Hvis vi skal ha håp om å se noe som helst, *må* vi innta et *partial* perspektiv (Haraway 1991:193). Bildet blir mer fullstendig når tekster betraktes fra flere ståsteder, det er herfra at vi kan gjennomføre ansvarlige undersøkelser, mener Haraway (1991:191). Avhengig av hvilken bit vi ser på av de paulinske tekstene, vil vi kunne komme fram til ulik kunnskap, og ved å innrømme egen posisjon står vi til ansvar for de resultatene vi kommer fram til. Et slikt perspektiv innebærer nødvendigvis at det er andre sider ved virkeligheten som ikke får oppmerksomhet. Slik vil det nødvendigvis være i møte med en kompleks virkelighet. Denne avhandlingen er ett slikt perspektiv, som slett ikke trenger å virke overbevisende for den som nærmer seg med et annet blikk. Ståstedet er situert; jeg er en kvinnelig mastergradsstudent, bosatt i et land hvor slaveriet ble avviklet for mange hundre år siden. Oppvokst innenfor et samfunn med sterk likhetstankegang, er avstanden stor til det romerske samfunnets slavebaserte økonomi. Jeg har ikke følt på kroppen den skammen som fulgte med å være fratatt alt som er av menneskelig verdighet og personlige rettigheter. Likevel vil jeg prøve å si litt om hvordan ulike grupper kan tenkes å ha opplevd å bli presentert for slaven som modell på kristen identitet. Til hjelp her vil jeg benytte meg av reader-response-teori.

Reader-response-teori

Som det framgår av betegnelsen, har reader-response med hvordan leseren oppfatter teksten. Bruks- og leserdimensjonen kommer således inn. Dette i motsetning til klassisk tolkning hvor teksten er informasjonsformidling. I den postklassiske tolkningen derimot blir teksten mer et uttrykk for holdninger, den får en kommunikativ hensikt og virker identitetsskapende. John Barton gir en innføring i de ulike teoriene i sin bok *Reading the Old Testament : Method in Biblical Study* fra 1996. Reader-response-theory eller resepsjonsetetikk er opptatt av hvordan teksten inviterer leseren til å reagere. Resepsjonsetetikk går på hvordan teksten virker på leseren, mens resepsjonshistorie handler om hvordan teksten faktisk har blitt mottatt og forstått i fortiden. Innenfor denne teorien spør man hva det er ved oss som genererer den meningen vi finner i teksten. Leserens får således en viktig rolle, hun blir mer enn en mottaker av teksten, hun blir en agent i tolkningen. Dette fokuset på leseren understreker at teksten ikke kan forstås uten å se på dens virkninger. Det å motta eller å oppfatte er i seg selv en tolkning, og av den grunn er leser og tekst uunnngåelig bundet sammen. Tomme rom eller huller i teksten inviterer leseren til å komme inn med egne forestillinger. Det oppstår en dialog mellom teksten og leseren der mening og forståelse blir til. Forestillingen om at det er en mening i teksten i seg selv, upåvirket av leserens tolkning, er meningsløs i henhold til denne

teorien. Således finnes det ingen korrekt tolkning av teksten, men lesninger som er mer eller mindre belysende. Lignelser er tekster som kan egne seg for en slik lese måte. De fortelles for et publikum, og det er forventet en reaksjon (Barton 1996:209-213). Man spør seg om tolkningen er etisk forsvarlig, om man står overfor en sunn forståelse. Både Lukas og Markus var mottakere av Paulus' tekster, og forfattet egne skrifter. Dermed var de tolkningsagenter av Paulus, og basert på sin lesning av ham, og hva de for øvrig fanget opp av det som ble fortalt om Jesus, formidlet de sin forkynnelse. Det samme gjelder oss som moderne lesere. I denne oppgaven har jeg vært en tolker av de paulinske tekstene samt av Markus og Lukas og deres lesninger. Tomme rom - eller rettere sagt "tvetydige rom" - har jeg fylt med mine betraktninger, særlig hva angår Markus.

Intersectionality

Når en skal tolke hvordan grupper kan tenkes å ha oppfattet tekstene, er det viktig å være bevisst at de sosiale kategoriene vi opererer med, var sammensatt av mennesker med ulike bakgrunn. De tolket slavemetaforen i lys av egen erfaring. En teori som tar hensyn til dette aspektet, er *intersectionality* eller interseksjonalitet (IS). "Intersection" betyr veikryss, og refererer til at virkeligheten er sammensatt, ting krysser hverandre. Alle kategorier har subgrupper, og det gjør det vanskelig å generalisere i kategorier som slaver, kvinner, menn osv. IS utfordrer således disse kategoriene, og prøver å avdekke kompleksiteten ved å isolere undergrupper. Formålet er altså å kartlegge erfaringer langs flere dimensjoner i den menneskelige erfaringsverdenen. Teorien brukes særlig ved forskning på undertrykking ut fra rase, kjønn og klasse. I artikkelen "The Complexity of Intersectionality" fra 2005 tar Leslie McCall opp ulike tilnærminger innenfor teorien, som defineres ut fra hvordan de stiller seg til å bruke kategorier: antikategorisk, interkategorisk og intrakategorisk kompleksitet. Innenfor det antikategoriske perspektivet har vi et dekonstruktivt aspekt, de analytiske gruppene bygges ned. Av de tre tilnærmingene, er det denne som best klarer å ivareta kompleksiteten, mener McCall. Når det gjelder den intrakategoriske analysen, er den riktignok kritisk, men likevel ikke helt avvisende til bruken av kategorier. Her stiller man spørsmålsteget ved grensene og hvordan disse blir til (McCall 2005:1773). Primært er man opptatt av å studere forskjeller innad i gruppene (McCall 2005:1782). Innenfor den interkategoriske analysen innser man at man foreløpig må benytte seg av kategorier for å dokumentere ulikheter blant sosiale grupper (McCall 2005:1773). Utgangspunktet er at det er forskjeller på gruppenivå, noen sosiale grupper kommer nå engang bedre ut enn andre. Selv om kategorier forenkler virkeligheten, trenger man disse for å si noe om verden. Fokuset er forbindelsen/forholdet

mellom sosiale grupper og hvordan dette endres framfor studier av gruppen i seg selv (McCall 2005:1785). Jennifer C. Nash peker i artikkelen "Re-thinking Intersectionality" fra 2008 på at en person kan være undertrykket på ett område, men ha privilegier på et annet. Hun stiller spørsmål ved om teorien får fram at slike ting virker sammen og utgjør enkeltmenneskers erfaringer (2008:12). I vår sammenheng gjelder dette høystatusslavene, de levde under slik inkonsistens. Moses I. Finley sier i sin studie *Ancient Slavery and Modern Ideology* fra 1980 at slavene ikke kan betraktes som en egen sosial klasse, til det var subgruppene for mange. Juridisk derimot utgjorde de en klasse (1980:145). I denne oppgaven opererer jeg med slaver som en kategori, men samtidig bryter jeg opp kategorien og ser på hvordan ulike sjikt innenfor gruppen kan tenkes å ha forstått metaforen. Et aktuelt spørsmål som melder seg i denne sammenheng er - hvilket segment av slaveriet bygger metaforen på?

Cultural memory

Hvorfor skal vi bruke energi på å tolke gamle tekster? Dette har med *cultural memory* å gjøre, som er et perspektiv som har vunnet fram i det senere. I artikkelen "The Religious Roots of Cultural Memory" fra 2008 gir Aleida Assmann en introduksjon i denne tilnærmingen. Kultur henger uunngåelig sammen med tradisjon, og den antropologiske kategorien som gemmer seg bak, *memory*. Erindring er en grunnleggende menneskelig tilbøyelighet og et redskap både på individuelt nivå og gruppeplan. "Its general function was conceived as the steering through time and change by retaining elements of the past and reconstructing them in such a way that they serve as a means of identification and orientation for the future" (Assmann 2008:1). Man bruker fortiden til å forstå nåtiden og orientere seg i framtiden. Slik blir erindring noe som bygger bro mellom ulike tidsepoker - mellom fortid, nåtid og framtid. Assmann sier at det som ikke kan overføres biologisk mellom generasjonene, må bli videreført symbolsk. Slike eksterne symboler, *exograms*, danner en "external memory" eller "ytte erindring", som gjør mennesker i stand til å samle erfaring og kunnskap. En side ved denne "hukommelsesbanken" går på å videreføre normative verdier hentet fra unike begivenheter i fortiden. Dette er hendelser som oppnår en religiøs kvalitet gjennom å bevare mytiske begivenheter og menneskers møter med Gud. Assmann mener at dette er den viktigste funksjonen til *cultural memory*: "By forging a link between a normative past and the present and by building a future on this link, cultures create horizons of 'diachronic communication' between the living and the absent: God, spirits, the dead and the not yet living" (2008:3). En side ved erindring, er glemsel og det gjelder ikke bare individuelt, men også kulturer. Hukommelsen er selektiv, og Assmann skiller mellom aktiv og passiv glemsel.

Aktiv glemsel er når vi bevisst kaster eller ødelegger noe, mens den passive kulturelle glemselen går på å miste, overse, gjemme, spre og forlate noe. Ideer og objekter gis altså ikke lenger oppmerksomhet (2008:4). Erindring har også en aktiv og passiv side, hvor den aktive er tekster, objekter, ritualer som definerer og opprettholder kulturell identitet. Dette utgjør således samfunnets symbolske kapital, og kan kalles *cultural working memory*. Assmann definerer kanon som aktiv hukommelse - dette forteller oss hvem vi er og hvordan vi skal samhandle, den formidler verdier. Den passive hukommelsen derimot er den vi finner lagret i arkiver, den vurderes ikke som like relevant (2008:4-5). Religion er et område for aktiv kulturell erindring. Den institusjonen som verner om kanon gjør fortiden nærværende for oss mennesker. Hva angår den religiøse kanon, refererer den til en samling tekster, Bibelen, som blir vaktet, vernet om og formidlet av en egen institusjon, kirken. Således utgjør den en stabil kulturell referanse på tvers av skiftende generasjoner (Assmann 2008:6, 8).

Assmann skiller mellom to former for tradisjon: en som har konkret uttrykk og en som er basert på eksterne symboler, tekst. Når det gjelder tekst, er mottaker/leser atskilt i rom og tid fra tekstens tilblivelse og dens forfatter. Et problem med skriftlig overføring, er å gjøre det som overføres i det ytre til noe indre. Ifølge Assmann er hensikten med denne tradisjonen å bringe noe tilbake til livet. Å lese en tekst er en hermeneutisk handling som gir teksten ny mening, og gjenvinner den innenfor en ny historisk kontekst. Således er formålet å omdanne abstrakte bokstaver til levende mening. Gjennom vedvarende, forskjellige og motsetningsfylte lesninger holdes tradisjonen ved like (2008:11). Skrifttradisjonen har hermeneutikk som sitt verktøy (2008:12). For å holde oss til Assmanns begreper, er tradisjonen innenfor denne oppgaven eksterne symboler i form av skrift. Kjerneområdet er religion og slavetekster innenfor vår religiøse kanon. Tekstene er en del av vår aktive erindring, de utgjør *cultural working memory*. Som lesere er vi atskilt fra tekstens tilblivelse og forfatterne Paulus, Markus og Lukas både i tid og i rom. Formålet med oppgaven er å gjenvinne mening av gamle tekster til dagens historiske kontekst, og se om de kan være normative i vår tid. I den sammenheng er det relevant å spørre om vi kan bruke slavetekstene til å orientere oss i framtiden, om de kan gi mening og fungere som veiledning innenfor vår kontekst?

KAPITTEL 2 FORSKNINGSHISTORIEN

2.1 INNLEDNING

Et stort spørsmål innenfor forskningen har gått på hvilken kontekst som påvirket Paulus når han omtalte seg som ”slave av Kristus”. I det følgende skal jeg se på hva ulike forskere mener om hans referanser. Hadde Paulus den romerske, jødiske eller greske loven i tankene når han skrev? Først vil jeg redegjøre for perspektivet til et utvalg forskere som holder på det romerske lovsystemet, dernest ser jeg på hva de bygger på som mener at han var inspirert av jødisk bakgrunn. Hovedskillelinjene i forskningen har gått mellom romersk og jødisk bakgrunn, som begge var en del av Paulus’ kontekst, selv om enkelte også har trukket fram gresk bakgrunn. Etter hvert oppstod det en annen vinkling hvor man avviste den sterke dikotomien mellom romersk og jødisk bakgrunn, man innså at det ikke var et enten-eller.

2.2 PAULUS’ BAKGRUNN OG OPPVEKST

I Apostlenes gjerninger finner vi fortellinger om Paulus’ bakgrunn. Ifølge Lyall har den tradisjonelle tolkningen vært at han var født i Tarsus, oppdratt innen jødisk tradisjon i sin hjemby inntil han ble sendt til Jerusalem for å ta utdanning, jf Apg 22:3. En må ta forbehold om at dette ikke nødvendigvis er historiske fakta. Hos forfatteren kan det ligge en agenda bak framstillingen, men skal vi tro tradisjonen, var altså Tarsus fødebyen. Hvor lenge han bodde her før han flyttet til Jerusalem, er usikkert, men vi kan anta at begge stedene innvirket på den han vokste opp til å bli, mener Lyall (1984:241).

Apostlenes gjerninger lar Paulus si at han fra fødselen har romersk statsborgerskap (22:25-28). Som romersk statsborger og teltmaker av yrke (Apg 18:3), kan vi anta at han hadde kjennskap til andre legale/juridiske spørsmål som handel, slaveri, arv og borgerskap, mener Lyall. Igjen må det sies at vi vet ikke med sikkerhet om Paulus var teltmaker. Hvor sannsynlig det er at han i tillegg til intellektuell, var håndverker av yrke, har ikke vært problematisert. Gud instruerte Paulus om at han skulle gå til hedningene, ikke jødene (Apg 9:10-19). For å kunne snakke med hedningene måtte han naturlig nok benytte seg av deres referanser, som var den romerske loven (Lyall 1984:241).

Om seg selv sier Paulus at han er omskåret på den åttende dagen, han er av Israels folk, hebreer av hebreere, lovlydig fariseer (Fil 3:5-6). Forutsatt at dette stemmer, ble han oppdratt til å snakke hebraisk, noe som indikerer at utdanningen var innenfor rabbinisk tradisjon (Lyll 1984:242). I Gal 1:14 sier Paulus at han hadde raskere framgang innen jødedommen enn sine jevnaldrende på grunn av iver og iherdighet for tradisjonen. Ifølge Apostlenes gjerninger ble Paulus opplært i loven av rabbineren Gamaliel i Jerusalem (22:3). Her skal det bemerkes at Gamaliel var den mest kjente læreren innenfor jødisk lov, og vi skal være klar over at forfatteren kan ha hatt en intensjon om å skape et bilde av Paulus som en med autoritet innenfor jødisk tradisjon. Ifølge Lyll er det en truisme at man kun blir en god komparativ jurist ved først å skaffe seg inngående kunnskap om ett lovsystem. Ved å ha lært seg jødisk lov, hadde Paulus således gode forutsetninger for å sette seg inn i den romerske (1984:244).

Hva er det grunn til å tro at Paulus kjente til av slaveri? S. Scott Bartchy tar opp dette i boka *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21* fra 1973. Paulus oppholdt seg for det meste i urbane strøk, hvor det hovedsakelig var husslaver. Hvis det er riktig at Paulus livnærte seg som lærmaker, er det grunn til å tro at han arbeidet sammen med håndverkere som var slaver, både i Korint og i Efesus, da frie og slaver ofte arbeidet side ved side. I Jerusalem var det mange slaver i det første århundret, slaver som var sysselsatt innenfor et bredt spekter av aktiviteter. I løpet av sin tid i Jerusalem må vi gå ut fra at Paulus lærte slaveinstitusjonen å kjenne. Han så forekomsten av selvsalg, salg av barn, at folk som ikke kunne betale for seg samt kriminelle, ble gjort til slaver (Bartchy 1973:50-52). Skal vi tro Apg 18:11, hadde Paulus bodd sammen med Kristus-troende i Korint i 18 måneder da han skrev det første brevet til menigheten. Det antas at minst 1/3 av befolkningen i Korint i det første århundre var slaver. Økonomien i byen var i vekst, og benyttet i utstrakt grad slaver, og det var en økende interesse for romersk "livsstil", noe som krevde et høyt antall av slaver i husholdningen. I tillegg kan vi gå ut fra at en like stor andel av de frie hadde vært slaver, mener Bartchy (1973:58).

Slaver konverterte til Kristus-tro sammen med resten av husstanden, jf 1. Kor 1:16 hvor Paulus snakker om at han har døpt Stefanus og hans husholdning. Tilsvarende i Apostlenes gjerninger 18:8 hvor synagogeforstanderen Krispus kom til tro sammen med alle i sitt hus. Selv om slaver ikke er eksplisitt nevnt, inngikk disse i husholdningen på lik linje med den biologiske familien (1973:59-60). Urbane inneslaver konverterte altså til Kristus-tro sammen med resten av husholdningen. Annerledes var det med produksjonsslaver som arbeidet i gruver eller ute på markene, de hadde liten mulighet for å delta i menigheten (Bartchy 1973:61). Med en såpass stor befolkning som var slaver, må vi gå ut fra at Paulus -

gjennom den perioden han levde i Korint - fikk et innblikk i slavenes hverdag. Slaveriet som institusjon var regulert gjennom lovgivningen, som vi skal se på i det følgende.

2.3 KONTEKSTUELL PÅVIRKNING PÅ PAULUS

Tre lovsystemer regulerte folks liv i Middelhavsregionen i antikken: det romerske, jødiske og greske. Siden Paulus var romersk borger, og utdannet innen jødisk lov ifølge tradisjonen, er det vanlig å tenke seg to mulige kilder for Paulus' bruk av metaforen: Den er hentet fra det gresk-romerske slaveriet, siden den dominerende kulturen var den hellenistiske, det romerske imperiets kultur. Metaforen henspiller på at Paulus anser seg for å være i en tilsvarende relasjon til Kristus. Alternativt: Metaforen stammer fra hans jødiske bakgrunn, hvor Paulus var påvirket av GT. Bildet stammer fra Israels fangenskap i Egypt. Slave er et uttrykk for total hengivenhet til den guddommelige viljen. Metaforen assosierer jødene med det hellige, den betegner deres nasjonale historie som koblet til Gud (Byron 2008:68).

I brevene henvender Paulus seg til et heterogent publikum innenfor imperiet: jøder, romere, grekere m.fl. Den greske sivilisasjonen var oppdelt i små uavhengige politiske enheter med hver sine lover. Derfor kan vi ikke snakke om en koherent lov som bandt de greske byene sammen. Tvert imot var det store forskjeller i lovgivningen, og av dette slutter Lyall at det er lite trolig at det greske lovsystemet fungerte som referanse og kilde for NTs forfattere. Hvis gresk lov skulle brukes, ville dette gi unøyaktig referanser, og det ville kreve at forfatterne kjente til lokale variasjoner innenfor lovgivningen (Lyall 1984:208-210). Gresk filosofi kan imidlertid være en kilde som Paulus hentet inspirasjon fra i utviklingen av sin teologi omkring slavemetaforen. Stoicismen var en sterk strømning i antikken, og Aristoteles hadde også tanker om slavens natur. Det trenger ikke være snakk om et enten-eller når det gjelder hva Paulus var influert av.

2.3.1 DEN ROMERSKE LOV

Romersk lovgivning var sofistikert og høyt utviklet, og et vidtrekkende instrument som styrte det dominerende imperium i antikken. I starten var det en enkel sedvanerett som styrte et lite område i Italia etter grunnleggelsen av Roma i 753 fvt. Dette utviklet seg, og på den tiden NT ble skrevet, hadde det romerske systemet sin glanstid (Lyll 1984:191).

2.3.1.1 REDEGJØRELSE FOR HVA ROMERSK LOV SIER OM SLAVER OG SLAVERI

Catherine Hezser tar opp hva lovgivningen sier om behandlingen av slaver i artikkelen ”Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law” fra 2003. For å begynne med status, så definerer de juridiske tekstene slaver som eiendom eller gods på linje med hus, kveg og land, de klassifiseres som *res Mancipi* (Hezser 2003:135). I andre sammenhenger blir slaven derimot betraktet som et menneske, ansvarlig for sine handlinger. En slave som skader en annens eiendom, var eksempelvis et ansvarlig subjekt. Han var klar over forskjellen mellom rett og galt og visste hva han gjorde. Her har vi et tilfelle av at slaven tillegges fornuft, og av den grunn skulle ikke slaveeieren holdes ansvarlig og måtte betale erstatning, forutsatt at eieren var uvitende om dette. Bestemmelsen er - som vi ser - en beskyttelse av slaveeieren, og representerer interessene til makthaverne (Hezser 2003:138-139).

Vi finner en utstrakt regulering av hvordan en person kunne bli gjort til slave etter å ha levd i frihet, og vice versa. En vanlig rekrutteringsmåte var å ta fanger i krig. I tillegg kom at barn som ble født av slavekvinner, automatisk fikk status som slaver. Dette var de to formene som sikret størst tilførsel av nye slaver til samfunnet (Hezser 2003:139). Romersk lov forbød egentlig selvsalg, men kilder tyder på at man fant smutthull slik at det likevel forekom. Man tildekket at det handlet om selvsalg ved å framstille det som at det var en annen person som solgte vedkommende. Slike selvsalg måtte være permanente, og kjøperen måtte ikke lide noen ulempe ved overdragelsen (Hezser 2003:139-140).

Gjeldsslaveri var forbudt i romersk lov, men ser likevel ut til å ha forekommet i romersk Palestina, muligens med tillatelse av de lokale myndighetene. Således kunne kreditoren gripe den som ikke kunne betale, og tvinge ham til å arbeide for seg inntil gjelden var betalt. Av politiske grunner var romerske myndigheter tilbakeholdne med å gjøre frie

romerske statsborgere til slaver. Derfor var det kun alvorlige kriminelle handlinger som førte til at en romersk borger ble straffet ved tap av frihet (Hezser 2003:141).

Alle sosiale lag i det romerske samfunnet satte ut barn de ikke ønsket å beholde som et ledd i fødselskontroll og for å redusere antall arvinger til familiens eiendeler/eiendom. Faren - eller *pater familias* - bestemte om barnet skulle beholdes, dette gjaldt selv om det var født av hans kone. Barn som ble satt ut, ble ofte plukket opp av slavehandlere (Hezser 2003:142-143). Selv om faren var en fri borger, ble barn av en slavemor, slave, siden status fulgte moren. På den måten kunne frie menn tillate seg å ha seksuelle forbindelser med slaver uten å måtte inkludere barna blant arvingene. Slike relasjoner ble sett på som både naturlige og legitime. Det ble imidlertid ansett som avskyelig om en fri romersk kvinne hadde seksuell omgang med en mannlig slave, siden det truet hierarkiet om mannens overordning. Slike forhold ble derfor fordømt (Hezser 2003:146).

Kun faren - som familiens overhode - kunne ha eiendom. Selv om slaven ikke kunne eie noe etter romersk lov, kunne han forvalte penger og eiendom. Slaven fikk *peculium*, midler som herren stilte til slavens disposisjon, og som kunne brukes til å drive forretninger (Hezser 2003:153).

I antikken var fysisk straff og krenkelse av kropp, noe av det mest ydmykende en person kunne utsettes for. Æren ble krenket (Hezser 2003:159). Grunnen var at dette ble assosiert med slaveri, og slaveri var forbundet med skam. Hovedskillelinjen mellom slave og fri i det romerske samfunnet var nettopp denne - at slaven var sårbar for fysisk avstraffelse, særlig slag og pisking (Hezser 2003:160). De som kunne straffes fysisk - foruten slaver - var barna. Selv om fysisk vold ble brukt for å disiplinere barna, var det ulikheter i behandlingen av barn og slaver. Ifølge romersk lov skulle ikke barna ydmykes gjennom avstraffelsen, deres verdighet måtte bevares. Siden slavene ble ansett for ikke å ha ære, var det ingen verdighet som kunne ta skade av brutal behandling for deres vedkommende. De var overlatt til herren på liv og død - bokstavelig talt. Drap av slaver forekom da også, og det var sjelden at eieren ble stilt til ansvar for dette. Likevel var det noen forsøk på å begrense den brutale behandlingen. For eksempel var det forbudt å sette slaver til å kjempe mot ville dyr, eller å kastrere dem (Hezser 2003:161-162).

2.3.1.2 FORSKNING SOM BYGGER PÅ ROMERSK LOV SOM RELEVANT FOR FORSTÅElsen AV PAULUS' SLAVESPRÅK

Siden Paulus henvender seg til et sammensatt publikum, var det viktig å finne felles referanser, slik at budskapet ga mening hos tilhørerne. Lyall mener at Paulus hadde romersk lov i tankene når han skrev, det er i denne konteksten vi må plassere ham for å forstå meningen i brevene (Lyall 1984:25). Når Paulus skriver om slaveri i 1. Kor 7:22, må vi huske at Korint var en romersk koloni hvor det var romersk lov som var den gjeldende (Lyall 1984:42). Lyall forstår vers 22 i lys av patronsystemet: "For den som var slave da Herren kalte ham, er Herrens frigitte, og den som var fri da han ble kalt, er Kristi slave." Den frie Kristus-troende er slave av Kristus, og som det er han gjenstand for kontroll og omsorg fra Herren. På samme tid kan en Kristus-troende som er slave i denne verden, betrakte seg som satt fri av Kristus, han er et fullverdig menneske. Kristus har satt ham fri, og vil ta seg av ham slik en patron gjør. Relasjonen er gjensidig, den frisatte skylder på sin side å yte tjenester overfor Kristus. Teksten gir god mening når vi tolker den i henhold til romersk lov, den får fram at det er en gjensidig relasjon mellom mennesket og Herren, der begge har sine plikter (Lyall 1984:44-45). En innvending her er at Lyall kobler sammen relasjoner som er regulert av ulike regler. Vi finner følgende relasjoner i det romerske samfunnet: slave-herre, klient-patron, barn-foreldre og lærling-mester. Lovverket for slave-herre-forholdet omfattet ikke klient-patron-relasjonen. Når Lyall sier at den Kristus-troende er slave, og at han blir tatt hånd om slik en patron gjør overfor sin klient, blir det problematisk, siden slaven ikke kan knyttes sammen med patron. Lyall sier for øvrig at ved å kalle seg "slave av Kristus" indikerer det i hvilken grad Paulus overgir seg til Herren - total overgivelse er det det er snakk om (1984:38).

I sitt verk *Slaves in The New Testament : Literary, Social, and Moral Dimensions* fra 2006 er James Albert Harrill kritisk til å utlede for mye av lovverket. Lover og regler er ikke det samme som sosial praksis. I beste fall gir lovene en ufullstendig kunnskap om slaveri som institusjon, i verste fall er de direkte misvisende (2006:9). Det er altså tvilsomt om vi kan gå ut ifra at lovverket gjenspeiler det sosiale livet. For øvrig er Harrill av samme formening som Lyall. Paulus levde og virket innenfor det romerske imperiet, og inkorporerte romersk slaveideologi. Metaforen er hentet fra samtidens slaveinstitusjon (2006:27).

En annen forsker som bygger på at Paulus hentet metaforen fra det romerske slaveriet, er Sam Tsang som i en phd-avhandling fra 2005 - *From Slaves to Son : A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians* - ser på slavemetaforen i

Galaterbrevet, og hvordan Paulus bruker denne for å overbevise sine lesere. Tsang hevder at en forståelse av Paulus' slavemetafor i Galaterne bidrar til fastslå hvordan Paulus så seg selv. Basert på retoriske studier av Gal 1:10 mener Tsang at Paulus framstiller seg som en som føyer seg inn i rekken av profeter: "Prøver jeg nå å bli anerkjent av mennesker - eller av Gud? Vil jeg bare være mennesker til lags? Var det fremdeles mennesker jeg ville være til lags, da var jeg ikke Kristi tjener (*doulos*).” Tsang hevder at den kulturelle konteksten omkring teksten er patron-klient-systemet som krever at klienten utfører tjenester for patronen. Paulus omtaler seg her som Kristi slave og hans formål med det er å poengtere sin identitet med Jesus, han vil overbevise leseren om at hans ord er direkte underlagt Kristus og at han er en Kristi profet (hentet i Byron 2008:89-Tsang 2005:72). Innvendingen er den samme her som overfor Lyall; kategorier blandes sammen.

Flere mener at klient-patron-systemet er rammen, da det får fram at relasjonen er preget av gjensidighet. Som klient er man beskyttet, samtidig som man til gjengjeld har plikter. Glancy er kritisk til en slik forståelse, og viser blant annet til at karakteristisk for klient-patron, var at denne relasjonen var frivillig. Klient-patron var en ulikeverdig relasjon, men ikke på langt nær så skjev som slave-herre:

Moreover, the parables do depict slaves who are vulnerable to physical abuse and murder; they do not depict slaves who enjoy protection from such treatment. Parabolic slaveholders seem to earn the commitment of their slaves not by shielding them from brutality but, at least in part, by the implicit or explicit threat of violence (Glancy 2006:126).

Det kan virke beleilig å tolke slavemetaforen innenfor et slikt nettverk, siden det gir et bilde av at mennesket har en beskytter, vi får et Guds-bilde der mennesket er sørget for. Men slaven var ingen klient, herren var ingen patron.

2.3.2 MOSELOVEN OG ISRAELS HISTORIE

Det er nærliggende å tenke at israelsk tradisjon er en kilde som NTs forfattere bygget på. Loven var et altomfattende sett av instruksjoner som styrte hele livet for jødene. Den omfattet juridisk regulering, tok opp moralske spørsmål, renhetsritualer, religiøs praksis og menneskets forhold til Gud, uttrykt gjennom tempelritualer (Lyall 1984:201).

2.3.2.1 REDEGJØRELSE FOR HVA SOM SIES OM SLAVER OG SLAVERI I MOSELOVEN - OG I FORBINDELSE MED ISRAELS HISTORIE

Kvame og Gillian M. Bediako sier i artikkelen "Bible Studies on Slavery and Freedom" fra 2007 at siden Israel hadde opplevd fangenskap, og var blitt satt fri, skulle folket huske hendelsen, og i ære overfor Gud, behandle hverandre ordentlig. Å frykte Gud, som var deres frigjører, betydde at brutalitet og utnyttelse ikke skulle forekomme. Slaveri hadde ingen plass. Man skulle utvise storhet overfor hverandre, dvs innenfor Israelsfolket. Sabbatsår og jubelår var uttrykk for dette sinnelaget, det var en konkret iverksettelse av Guds storhet overfor sitt folk (Bediako 2007:3). Jødiske slaver skulle settes fri hvert syvende år, i sabbatsåret. Dette året skulle man ikke dyrke jorda, folk skulle hvile og hengi seg til Gud. Ikke bare folket skulle hvile, jorda trengte også hvile. Hensikten var at de fattige skulle forsyne seg av det som vokste på markene, jf 2. Mosebok 23:10-11. Hvert 50. år var jubelåret. I tillegg til at jorda skulle ligge brakk, fulgte en del andre forpliktelser med. Dette var et frigivelsesår hvor slaver ble satt fri, og gjeld ettergitt, jf 3. Mosebok 25:8-17. Folk som satt vanskelig i det, fikk dermed en ny start. Sentrale tanker bak ideen om sabbats- og jubelår var frigjøring og forbud mot slaveri. I den sammenheng sier Bediako: "Therefore, it is the Jubilee and its provisions - its prohibition of slavery and its stress on the mechanisms of redemption and restoration - that provide the roadmap for human relationships as children of God" (Bediako 2007:4). Hezser bemerker at hvorvidt de jødiske slavene ble satt fri ved disse anledningene, kom an på slaveeierens følelse av forpliktelse overfor bibelsk lov. Ingen rettsinstans kunne tvinge fram frigivelse. Vi kan gå ut fra at dette var like mye et ideal, som realitet (Hezser 2003:171). Ikke-jødiske slaver var det ikke så nøye med. Den som ville ha slaver, ble oppfordret til å kjøpe fremmede slaver, siden disse kunne man beholde livet ut, og til og med la gå i arv til sine barn, jf 3. Mosebok 25:44-46.

Vi har sett at slaver i hht romersk lovgivning stod svakt - det var sjelden at slavedrap ble etterforsket og ga konsekvenser for slaveeieren. I Moseloven var ikke situasjonen særlig bedre: "Når en mann slår sin trell - eller trellkvinne - med staven sin så han dør for hans hånd, da skal mannen straffes. Men lever trellen en dag eller to, skal han ikke straffes; trellen er jo hans eiendom" (2. Mosebok 21:20). Eieren kunne altså prygle slaven så han overlevde én dag. Behandlingen av slaver og deres status er et tema av stor interesse hos rabbinske juridiske eksperter, ifølge Heszer. Når det gjelder status, er det ikke eksplisitt sagt at slaven er å anse som eiendom eller gods slik som i romersk lov, men indirekte framgår det. For øvrig forekommer det at slaver sammenlignes med dyr, i alle fall i noen grad, mener Heszer, og

viser bl.a. til 2. Mosebok 20:10 hvor slaver står oppført sammen med dyrene, noe som kan tolkes som at de tilhører samme kategori (2003:136). En slave som forvoldte skade på andres eiendom, ble stilt til ansvar. I slike situasjoner ble slaven tillagt evnen til å se forskjell på rett og galt, han hadde fornuft (Hezser 2003:138). Her var jødisk lovgivning således på linje med romersk lov.

Siden fri og slave var de to store kategoriene for sosial status, var det klare regler for hvordan overgangen mellom frihet og slaveri skulle skje. Likedan som innenfor romersk samfunn, ble mange slaver rekruttert gjennom kriger. Også innenfor Moseloven ble barn - født av kvinnelige slaver - automatisk regnet som slaver (Hezser 2003:139). Jødene delte romernes generelle forbud mot selvsalg, men gjorde unntak ved fattigdom. Bestemmelsen ser ut til å være basert på 3. Mosebok 25:39 hvor det framgår at en bror som blir fattig og må selge seg, ikke skal settes til trellearbeid (Hezser 2003:140).

Ifølge enkelte forfattere - herunder Josefus - satte ikke jødene ut barn, de oppdro dem selv. Hezser bemerker at dette ikke er omtalt i Toraen, og enkelte er av den formening at også jøder satte ut barn (2003:143). Salg av barn er imidlertid omtalt. Her tas det for gitt at faren kan selge barna sine, i det minste døtre, jf 2. Mosebok 21:7. Seksuelle relasjoner mellom slaver og frie israelere, var ulovlige, men når det likevel forekom, ble barnet av en slavemor og en fri israeler, automatisk slave, siden statusen altså fulgte moren (Hezser 2003:147).

Jødisk tradisjon hadde ikke *peculium* slik som romersk lov, men det forekom at slaver gjorde forretninger på vegne av herren. I slike sammenhenger var slaven i samme posisjon som sønnen, de gjorde avtaler med herrens midler i hans sted (Hezser 2003:153). Jødisk lovgivning gir adgang til å straffe dårlig atferd. I 5. Mosebok 25:3 heter det at når straffen er slag, skal den skyldige legge seg ned, og tildeles det antallet han fortjener, likevel begrenset til maksimalt 40. Flere slag gjør den skyldige æreløs. Hezser påpeker at det i enkelte tekster skilles mellom jøder og hedninger i behandlingen. En slaveeier som skader en ikke-jødisk slave er uten skyld, men er slaven jøde, stilles han til ansvar. Tekstene er imidlertid sprikende. Ifølge andre kilder kan eieren bli straffet også hvis han skader en ikke-jødisk slave. Tilsvarende som innenfor romersk kontekst, var også jødisk slaveri skambelagt. Siden slavene ikke hadde verdighet, innebar ikke fysisk avstraffelse noen krenkelse av deres person slik det gjorde for frie (Hezser 2003:164).

2.3.2.2 FORSKNING SOM BYGGER PÅ MOSELOVEN/ISRAELS HISTORIE SOM RELEVANT KONTEKST FOR FORSTÅElsen AV PAULUS' SLAVESPRÅK

Når "slave" brukes om individer i Det gamle testamente, kan det referere til patriarkene Abraham, Isak og Jakob, nasjonale ledere som Moses, Saul, David og Salomon, til spesielle profeter som Elia og Jona eller profeter i sin alminnelighet. Felles for disse, er at de er representanter som utøver nasjonal eller religiøs ledelse på vegne av Gud (Harris 1999:132). Gerhard Sass har i sin artikkel "Zur Bedeutung von *doulos* bei Paulus" fra 1941 utforsket bruken av slavebegrepet i Septuaginta, og argumenterer for at den etymologiske betydningen av ordet er endret. Fra å gå på fangenskap/tjeneste tok det en annen teologisk betydning: instrumentalitet. Folk er utvalgt, man er et instrument for Gud. Sass hevder at Paulus tok dette motivet fra Septuaginta, og ved å erstatte Gud med Kristus, ble Paulus et "instrument" for Kristus (hentet i omtale av Byron 2008:71):

Thus, when Paul identified himself as a slave of Christ, it was not in the sphere of unconditional subjection and servitude; rather, the designation should be understood as an honorific title given to only a few individuals entrusted by God with a special task (Byron 2008:71).

Dette er en ærefull tittel som understreker at man har fått en spesiell oppgave i Guds rike, man har en lederfunksjon. Dale B. Martin er av samme formening, og hevder i boka *Slavery as Salvation : The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* fra 1990 at Kristi slaver er de som representerer Kristus, de er aktive som hans agenter og utøver hans autoritet, og det forventes at de vil bli belønnet med høyere status, autoritet og makt (Martin 1990:55). GT var den autoritative teksten for de første Kristus-troende, og det er ikke usannsynlig at de så på sine ledere som slaver av Gud i analogi med profetene i GT. "In a context informed by the Septuagint, calling oneself a slave of Christ put one in company with Moses. One could not make a stronger claim to authority" (Martin 1990:56). Med jødisk kontekst som bakteppe ser vi at metaforen forbindes med noe positivt. Paulus framstår som en lederslave overfor de lavere klassene, og manifesterer dermed muligheten for sosial mobilitet og frelse.

En annen som er av samme formening, at Paulus er påvirket av jødisk bakgrunn, er Kenneth C. Russell som i phd-avhandlingen *Slavery as Reality and Metaphor in Pauline Letters* fra 1968, mener at motivet slave-av-Gud er påvirket av Israels fangenskap i Egypt. Forestillingen om at Gud beskyttet Israel som sitt utvalgte folk og at folk var Guds slaver, stammer fra kongelig hoffspråk hvor kongens undersåtter ofte ble kalt slaver. Denne kongeideologien ble så overført på Israelsfolket. Paulus overførte dermed tanken om å tjene

til Kristus, seg selv og andre. Som betegnelse viste ”slave” til en fullstendig dedikasjon til den guddommelige viljen (hentet i omtale av Byron 2008:74-75).

I en phd-avhandling fra 2003, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, slutter John Byron seg til det samme perspektivet. Metaforen må forstås innenfor jødisk tradisjon framfor det gresk-romerske slaveriet. Paulus’ forestilling om å være slave av Gud og av Kristus, må sees som en naturlig utvikling av hans jødiske arv. Tittelen ”slave av Gud” var en tydelig måte å assosiere israelerne med Gud, den formidlet at deres nasjonale historie bestod i å være i en forening med Gud. Å erklære seg for ”slave av Gud” var å identifisere seg med historien om jødernes utmarsj fra Egypt. Paulus tolker således Kristus-begivenheten i lys av utvandringen. Israel ble befrikket fra slaveriet i Egypt for å gå inn i et annet slaveri – til Gud. Tilsvarende ble menneskeheten forløst fra slaveri til synd for å bli slaver av Gud. Gjennom tro og dåp til Kristus går man fra å være slave av en herre, synden, til en annen herre, Gud (hentet i Byron 2008:85-86). Angående tittelen ”slave av Kristus” sier Byron:

When Paul used the expression to refer to himself or others, he was declaring his association with the figure of Christ, his release from sin through the Christ event, his enslavement to God and his obedience to God through the imitation of the atic slave of God, Christ (2008:87).

I.A.H. Combes er også skeptisk til dem som plasserer metaforen i gresk-romersk kontekst. I studien *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church : From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century* av 1998, sier Combes at metaforen er kontrastfylt. På den ene siden rommer den referanser til hengivenhet og underkastelse, identitetssammensmelting med og fullstendig avhengighet av herren. På den annen side gir den assosiasjoner til nedbryting og ydmykelse, tap av egenvilje, fangenskap og lidelser. Combes mener at disse aspektene oppstår i en av to former: Det refereres til en type bokstavelig slaveri der mennesker reelt betraktes som slaver av en guddom, man forestiller seg at guddommen faktisk eier en, eller vi har å gjøre med symboler og et metaforisk språk som brukeren er innforstått med. Angående den første formen, er denne selvsagt også en metafor, sier Combes. Likevel forekommer det situasjoner der den som bruker metaforen, tror han snakker empirisk sant (Combes 1998:42). Innenfor hebraisk tradisjon er det ofte den første formen for forståelse tilhengerne har. Således er Israels slaveri til Gud ”bokstavelig” ment, de som tilbad Gud var hans slaver og kunne ikke bli tatt som slaver av andre uten at forholdet til Gud ble krenket. Gud hadde dermed et spesielt eierforhold til Israelsfolket, jf 3.

Mosebok 25:55 (Combes 1998:43). Etter hebraisk forståelse er de som tilber Gud, Guds slaver, og de som tilber andre guder, slaver av disse (Combes 1998:44). Angående forholdet mellom menneskelig og guddommelig slaveri, sier Combes:

These two forms of slavery exist on two different levels and do not interfere with each other. Human slavery makes no difference to the slavery or freedom that subsists in the soul alone, and the one who in the course of this world is a slave to someone else, may actually be truly free, due to the inward enlightenment of his soul, whereas a king who caters to his own lusts is a slave in spite of his wealth and authority (Combes 1998:48).

Dette minner sterkt om stoisismens skille mellom fysisk og sjelelig slaveri, noe jeg vil komme nærmere inn på senere i oppgaven. Byron sier i en kommentar til Combes at distinksjonen gjorde det mulig for tidlig Kristus-troende å omtale seg som slaver av Gud uten at det hadde noe å gjøre med dem som var reelle slaver (2008:81).

Combes slutter seg til Orlando Pattersons hypotese om at slaveri kan betraktes som sosial "død", og viser til Rom 6:6-7: "Vi vet at vårt gamle menneske ble korsfestet med ham, for at den kroppen som er underlagt synden, skulle gjøres til intet, og vi ikke lenger skulle være slaver under synden." Slaven mister sin tidligere identitet og historie, således har vi å gjøre med sosial "død." Parallellen er klar; som slave av Kristus er man på tilsvarende måte død for verden. Den tidligere identiteten ødelegges, og det eneste livet er det man har i Herren. I Gal 2:19-20 sier Paulus det så sterkt at han lever ikke lenger selv, men det er Kristus som lever i ham (Combes 1998:87-88).

Ytterligere en forsker som mener at Paulus henter metaforen fra jødisk kontekst, er James D.G. Dunn. I verket, *Romans* fra 1988, går det fram at han ikke ser på tittelen som noe som først og fremst henspeiler på heder og ære, men at det dreier seg om dedikasjon. Når Paulus omtaler seg som slave av Kristus, innebærer ikke det at han plasserer seg på linje med profetene i GT. Snarere har det å gjøre med at han befinner seg i samme relasjon til Kristus som Israel gjorde i forhold til Gud. Tittelen er uttrykk for avhengighet og tilhørighet til Kristus (hentet i omtale av Byron 2008:68).

Innen jødisk kontekst betyr metaforen at man er et instrument for Kristus. Dedikasjon og tjeneste fra menneskets side er det man søker å få fram ved å bruke dette bildet. Man setter til side de negative aspektene ved slavetilværelsen, og framstiller det som en ære å være slave, noe som bryter totalt med den virkelige verden - ingen hadde mindre ære enn slave. Også innenfor jødisk kontekst henviser slave til identitet ved å betone slaven som død for verden med ny identitet i Kristus. Vi ser altså at avhengig av hvilket bakteppe Paulus tolkes innenfor, havner forskerne opp med å vektlegge ulike aspekter ved metaforen. Hvordan skal

slavetekstene tolkes? Er det avgjørende å avklare denne konteksten? Byron sier at denne uklarheten er et problem i eksegesen:

Because Paul has designated himself as a "slave of Christ", then it seems possible to consider other passages in which he uses slavery language in light of his own self-understanding as a slave. The difficulty, however, is against what background should the Pauline metaphor of slavery be interpreted and understood? The contrast between the Jewish and Greco-Roman backgrounds can easily lead toward two opposite conclusions (2003:2-3).

Vi har tidligere sett på aspekter ved metaforen innenfor romersk kontekst. Legger vi til grunn jødisk bakgrunn, trer andre sider fram. Et annet perspektiv i møte med teksten gjør at vi ser andre sider, og får fram andre aspekter, slik Haraway er inne på i sine tanker om *situated knowledge*. Denne gjennomgangen av hva en del forskere tenker rundt temaet, leder for så vidt ikke til direkte motsatte konklusjoner, noe er faktisk overlappende, og da tenker jeg på at metaforen får fram slavens identitet med Kristus. Dikotomien har i det senere blitt utfordret av bl.a. Dale B. Martin som stiller spørsmål ved om vi kan operere med en jødisk kultur som ikke var påvirket av hellenismen. Combes forekommer eksempelvis å være påvirket av stoisk tankegang. Det er tvilsomt om vi kan bruke jøde-greker som motstridende og atskilte kategorier.

2.4 DUALISME HELLENISME - JØDEDOM

Dualismen hellenisme - jødedom oppstod på 1800-tallet innenfor tysk forskning og fant senere sin vei inn i engelsk og nord-amerikansk forestillingsverden. Hellenisme og jødedom har således blitt sett på som kulturelle antiteser, og blitt gjort til store generelle kategorier som ikke fanger opp nyansene, jf interseksjonalitetsperspektivet. I sin artikkel "Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy : Toward a Social History of the Question" fra 2001 sier Dale B. Martin at hellenisme ofte forbindes med universalisme, kristendom, fornuft, frihet, abstraksjon, tidløshet, individualisme, kultur, protestantisme, sofisteri, menneskelig visdom, filosofi, teologi osv, mens jødedom gjerne representerer partikularisme, fellesskap, legalisme, luthersk dogmatisme, romersk katolisisme, enkelhet, feminisme, åpenbaring, religion, profeti for å nevne noe (2001:58-59).

Martin bemerker at nesten alt som var fjernt forbundet med gresk språk og kultur i den østlige Middelhavsverdenen fra Aleksander den stores tid til Konstantin kunne bli klassifisert som "hellenisme", og alt en jøde sa, gjorde og trodde kunne bli oppfattet som "jødedom"

(2001:30). Dette var således ingen presise betegnelser. Jøder var en etnisk gruppe på linje med andre folkegrupper som egyptere, syrere, persere med mer. De hadde eget språk, gamle skikker, religiøse riter med mer. Hellenismen derimot ble av mange oppfattet som å ha beveget seg utover slike etniske skillelinjer allerede på Jesu tid, og ifølge Martin blir det derfor galt å betrakte dette som symmetriske kategorier (2001:30).

Østlig Middelhavsverden bestod ikke utelukkende av to kulturer. Paulus kom fra Kilikia og Syria, ikke fra Roma eller Hellas. Det er en mulighet for at Paulus forstod arameisk, kanskje han til og med snakket dette språket. Og - som Martin bemerker - delte ikke arameisk kultur hebreernes kulturelle historie, i alle fall ikke fullt ut. Å sette hellenisme og jødedom opp som de eneste alternativene, utelukker ikke bare romersk innflytelse på Paulus, men også andre kulturelle faktorer - eller alle strømninger presses inn i boksen "hellenisme" på en unyansert måte (2001:30).

Paulus skriver flytende gresk, hans Bibel er Septuaginta, han er så visst en "hellenistisk jøde", sier Wayne A. Meeks i sitt verk *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul* fra 2003. Samtidig er Meeks kritisk til begrepet "hellenistisk jødedom". Er dette alle jøder som snakker gresk, eller er det mennesker som deler andre aspekter ved den greske urbane kulturen (2003:33)? Som Meeks treffende poengterer det i artikkelen "Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity" fra 2001, så har vi ikke forstått mer bare fordi vi har kategorisert (2001:25).

Et problem med å operere med jødedom som bakgrunn, er, hva *menes* med "jødedom"? Jødedom er ikke bare én religiøs kategori, den har mange fasetter. Og ikke nok med det, jødedom er en kultur. Således er ikke jødedom ensbetydende med GT. Når forskere mener at jødisk bakgrunn var med på å influere Paulus - hva sikter de til? For å illustrere noe av mangfoldet, viser Martin til Schweitzer som deler jødedom i disse gruppene: den vi finner i GT, hellenistisk jødedom, rabbinsk jødedom og apokalypse (2001:37). Tilsvarende gjelder hellenisme - dette er heller ikke noe entydig. I artikkelen "Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories" fra 2001, sier Philip S. Alexander at skal en redegjøre for hellenismen, må en utforske betydningen innen fire kontekster: i kristen og i jødisk tradisjon, i etter-opplysningstiden i Europa og innenfor moderne akademisk historiografi (2001:63). Ifølge Alexander var kjennskap til gresk språk inngangsbilletten til den "hellenistiske klubben", men det var ikke tilstrekkelig å snakke språket. De språklige ferdighetene måtte ligge på et visst nivå som viste at man kunne retorikk, som igjen forutsatte at man hadde fått utdanning. Uten denne kompetansen er det tvilsomt om man kunne sies å

være hellenisert (Alexander 2001:74). I likhet med jødedom var heller ikke hellenisme noe entydig.

Verken jødedom eller hellenisme er isolerte fenomener, dette er kulturer som har eksistert i gjensidig samkvem med påvirkning begge veier. Eksempelvis tyder funn på at det var mange jøder i Palestina som snakket gresk: "Frey's *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (=CIJ) contains some 530 inscriptions from Palestine dating from late antiquity. Of these roughly 52 percent are in Greek, 40 percent in Hebrew/Aramaic, and 8 percent in a mixture of Greek and Hebrew/Aramaic" (Alexander 2001:74). Byron med flere er kritisert for å operere med en kunstig kulturell dikotomi, som ikke har noe med historisk virkelighet å gjøre.

Ifølge Paulus' selvpresentasjon, er han født som jøde med romersk statsborgerskap, og han reiste rundt i byene i den gresk-romerske verden som apostel for hedningene. Således var han utsatt for flere kulturelle impulser. John T. Fitzgerald opererer med tre innflytelsesstrømninger i artikkelen "Paul and Paradigm Shifts : Reconciliation and Its Linkage Group" fra 2001: jødedom, kristendom og pagan Middelhavsverden. Moderne forskere er enige om at alle tre kontekstene er viktige i studiet av de paulinske brevene, selv om det riktignok er delte meninger om den relative betydningen av hver av dem (Fitzgerald 241:2001). En innvending her er at kristendommen ennå ikke var oppstått som egen religion på den tiden Paulus reiste rundt og at han så på seg selv som innenfor jødedommen, men til tross for upresis språkbruk skulle poenget være klart.

2.5 ARISTOTELES' OG STOIKERNES HOLDNING TIL SLAVERI

Som en viktig filosofisk strømning innenfor Romerriket, kan det være interessant å kaste et blikk på stoisismens syn på slaveri. Filon, Seneca og Epictetus var blant dem som hadde tanker omkring dette. Aristoteles' filosofi var en annen enn stoisismens, og som den store tenkeren han var, er det uunngåelig at hans tanker satte spor. Redegjørelsen danner grunnlag for å analysere et case om den paulinske teksten 1. Kor 7.21 innenfor rammen av filosofi.

Flere gresk-romerske forfattere var opptatt av indre slaveri og frihet framfor det ytre og fysiske. Filon skrev avhandlingen "Every Good man is Free" hvor han blant annet sier at en side ved slaveri er det fysiske, en annen går på sjelen. Kroppen er underlagt en menneskelig herre, mens sjelen er underlagt en annen herre, nemlig lyter og lidenskap. Det samme gjelder frihet. En form for frihet gir oss fysisk og kroppslig sikkerhet, en annen frihet går på sinnet. Fred i sinnet har vi når vi ikke domineres av begjær og lidenskap (Filon utgitt

1993:683). Å være underlagt en slaveeier, er ingen indikasjon på slaveri i seg selv, en slave trenger ikke å være en slave (Filon 1993:685). Man er slave av behov eller fordi man frykter døden (Filon 1993:684). Et dydig menneske er aldri en slave, og en dum person, er aldri fri uansett hvor mye makt han har, ifølge Filon (1993:695).

I artikkelen “The Stoics and the Early Christians on the Treatment of Slaves” fra 2010 sier John T. Fitzgerald at en holdning som var vel etablert blant stoikerne i det første århundre, var at ingen var slave av natur. Ifølge Seneca hadde alle menn del i den samme guddommelige fornuft og kunne påberope seg gudene som sine forfedre, både slave og herre stammet fra den samme ætten (Fitzgerald 2010:155). Cicero er inne på det samme når han sier at alle er Guds barn og deler den guddommelige evnen det er å tenke. Således har slaverne den samme selvstendige rasjonalitet som andre mennesker. Epictetus trekker fram at alle mennesker, både slaver og herrer, er ”brødre av natur”, man er ”sønner” av en felles far og således ”slektninger.” Slaveri stammer fra sedvane, fra loven til døde menn. Ifølge Seneca er det ikke naturen, men skjebnen som gjør mennesker til slaver (Fitzgerald 2010:156).

S. Scott Bartchy trekker også fram Epictetus, som mente at sann frihet ikke hadde noe med legal status å gjøre, sann frihet var å underkaste seg Guds vilje. Slaveri var å leve i bedrag, frykt, sorg, misunnelse, medlidenhet og løssluppenhet med begjær etter uoppnåelige ting. Sann lykke kom ikke av ytre begivenheter, det gikk på å ha en indre vilje til ikke å knytte seg til det som skjedde i denne verden. Hadde man denne viljen, hadde man kunnskap om hvordan man skulle leve (hentet i Bartchy 1973:66).

Seneca er den som er mest kjent for å fordømme misbruk av slaver. Han rådet for eksempel Lucilius til å behandle sin slave på samme måten som han selv ville likt å bli behandlet av en overordnet. Altså har vi et eksempel på den gyldne regel, anvendt på slaveri (Fitzgerald 2010:159). Videre klaget han på mishandlingen av slaverne, og sa at de misbrukes som om de var dyr. Til Lucilius sier han: ”So I feel that your policy is absolutely right in that you don’t want your slaves to fear you and you punish them by words only: beatings are for animals” (sitert i Fitzgerald 2010:160). I tillegg sa Seneca at måten man behandlet slaverne var ekstremt arrogant, grusom og krenkende, og det var grunnen til at ordtaket om at man hadde like mange fiender som man hadde slaver, stadig gjaldt. Slaveeierne var selv årsaken til dette, da de gjorde slaverne til fiender gjennom sin behandling av dem (Fitzgerald 2010:163). Denne holdningen hos Seneca var ikke representativ for stoikerne, ikke alle var imot enhver fysisk avstraffelse. Seneca levde heller ikke ut dette selv, og i andre sammenhenger ga han andre råd, ifølge Fitzgerald (2010:160).

Siden stoikerne benektet ideen om naturlig slaveri, skulle man tro at de gikk inn for avskaffelse av slaveri som en sosioøkonomisk institusjon, men det ser vi ingen spor av. Siden de fokuserte på det moralske slaveriet, mistet de muligheten til å kritisere misbruk av slaver. Indirekte kunne de likevel ha innvirkning på temperamentsfulle slaveeiere ved å oppfordre til besinnelse og at avstraffelse først skulle skje etter at følelsene hadde roet seg (Fitzgerald 2010:155). Fitzgerald sier i denne sammenheng: "Yet, at the same time, it does seem probable that Stoics believed that by attacking the problem of the master's anger, they were simultaneously seeking to eliminate the source of the vast majority of cases in which masters had brutally assaulted their slaves" (2010:159). Indirekte kan det være at stoikerne hadde et større engasjement for slaveene enn det kan se ut som.

Ifølge Fitzgerald var en tendens i antikken å betrakte slaveene kollektivt, de ble tillagt negative egenskaper som kjeltringaktige, moralsk underlegne, dumme, tilbøyelige til å drikke for mye og å overspise. Slike stereotyper gjorde at eierne trodde de måtte ty til fysisk avstraffelse - slaveene måtte piskes på plass. I tillegg ble slaver dehumanisert og sammenlignet med dyr. Enkelte grekere mente at slaver ikke hadde fornuft. Aristoteles gikk ikke så langt, han mente at slaveene hadde noe fornuft, men ikke på samme nivå som andre mennesker. Aristoteles tok nok et steg i å dehumanisere ved å plassere slaver i samme gruppe som dyr. Nyttan av slaver var den samme som for dyr, både slaver og dyr ytet sine tjenester gjennom bruk av kroppen (hentet i Fitzgerald 2010:147).

I sitt verk *Politikk* av Aristoteles stilles det spørsmål om slavens verdi. Var slaven et redskap eller hadde han menneskelige egenskaper utover dette? Alle mennesker hadde sjel, alle hadde moralske egenskaper, men på ulik måte. Aristoteles mente at ting var innrettet i henhold til naturen, ingenting av det som stred imot den var riktig. Den som hersket, hadde fått dette ansvaret, fordi han var verdig fra naturens side. Enhver var utrustet med det han trengte for sin oppgave:

Den ene part skal adlyde; den andre skal styre gjennom den styreform som naturen har bestemt, og utøve herskermakt. Å sette seg ut over denne ordningen er til skade for begge parter, for det samme gagnar både delen og helheten, både kroppen og sjelen, og slaven er en del av herren, en slags levende del av hans kropp, men atskilt fra den. Derfor har slave og herre en slags felles fordel, til og med et vennlig forhold til hverandre, når det er naturen som har tildelt dem deres status, mens det motsatte er tilfelle når ordningen har oppstått på en annen måte, gjennom vedtekter og maktbruk (Aristoteles. Oversettelse av Tormod Eide 2007:42).

Det som fra naturens side var i stand til å bestemme, ville slutte seg sammen med det som lot seg bestemme over for å trygge tilværelsen. Både herre og slave hadde fordel av samme ordning, naturen skapte én ting for hvert formål (Aristoteles 2007:29). Ifølge naturen var

sjelen satt til å herske over kroppen, fornuften over begjæret. Slavens oppgave var å bruke kroppen, dette var det beste han kunne prestere. For slavene var det rettfærdig at de ble hersket over, mente Aristoteles (2007:38-39).

2.6 CASE 1. KOR 7:21

I 1. Kor 7:21 skriver Paulus: ”Bli du kalt som slave? La ikke det bekymre deg! Men kan du bli fri, (så velg heller det.)” Det har vært uklart hvordan perikopen lyder, siden verset er ufullstendig fra Paulus’ side. Det vi vet med sikkerhet er: ”Men kan du bli fri, så velg/gjør bruk av” Mente Paulus at slavene skulle velge frihet hvis de fikk tilbudet, eller skulle de forbli i slaveri og bruke dette på et vis? Her har vi bokstavelig talt det som reader-response omtaler som ”hull i teksten” og som derfor må fylles ut av leseren. Vi blir aktive tolkningsagenter, og redegjørelsen om forskningshistorien viser da også at eksegetene har vært uenige om forståelsen.

2.6.1 INNLEDNING

I 1. Korinterne kap. 7 er temaet hvordan en Kristus-troende skal forstå forholdet mellom kallet fra Gud og omstendighetene i livet. Hvordan skal en leve et liv verdig kallet? Å bli kalt, hvilke følger har det for livsførselen? Betyr det at man skal avstå fra seksualitet? Skal ekteskap oppløses? Frigjøring fra slaveri – er det noe som det oppmuntres til eller er det forbudt? Vers 21 er det eneste stedet der Paulus henvender seg direkte til slavene. I dette kapitlet skal jeg se på hva som kan være Paulus’ forståelse av denne perikopen, siden det vil kunne fortelle oss noe om hans holdning til slaveri. Foran har vi sett hvordan forskere deler seg i synet på konteksten for Paulus’ bruk av slavemetaforen. For å belyse betydningen av den horisonten vi leser innenfor, vil jeg også diskutere perikopen innenfor GT og filosofi som ramme, og se hvilket resultat det gir.

2.6.2 FORSKNINGSHISTORIE

En gjennomgang av forskningshistorien viser at patristiske og middelalderkommentatorer, mente at man skulle forbli slaver. Ydmykheten de måtte leve med som slaver, ville gi framtidig belønning, var tanken. Med reformasjonen skiftet tolkningen, eksegetene mente at slaven skulle velge frihet (Byron 2008:95). De som analyserte verset fra et grammatikalsk ståsted, havnet på ”frihet”, mens de som tolket ut fra den overordnede konteksten i kapitlet, falt ned på ”slaveri.” Forskere som vektla teologiske spørsmål, så ut til å lande på ”slaveri”, siden det harmonerte med en ydmyk holdning som igjen virket mer religiøst, hevder Bartchy (1973:23-24).

På 1800-tallet begynte man å se slutten på det afrikansk-amerikanske slaveriet. Storbritannia forbød slavehandel i 1807, i 1865 hadde USA kjempet en blodig borgerkrig og fire millioner slaver ble satt fri. På samme tid spredte en abolisjonistisk ideologi seg i Europa og Amerika (Byron 2008:96). Som del av konteksten, må vi anta at dette virket inn på tolkningen. En gjennomgang av forskning på 1800-tallet - som Byron foretar - viser at et flertall gikk inn for å forstå teksten som at det er ”frihet” Paulus mener (2008:96-98). På 1900-tallet var forskerne delt, men hovedvekten helte til at man skulle forbli slaver inntil de siste tiårene (Byron 2008:114). Hvordan holdningen har vært i den senere tiden, skal vi se på.

Mange slaver i Korint levde under gresk lov, eierne var greske og omfattet av det greske lovsystemet, sier Bartchy i sin studie. Andre mener at siden Korint var en romersk koloni, var det romersk lov for frigjøring som gjaldt, det er disse bestemmelsene vi må lese teksten innenfor (Byron 2008:113). Uansett lovregulering, kan det sies noe generelt om frigjøring: Både under gresk og romersk lov kunne en *freedman* (frigitt slave) fortsatt være underlagt begrensninger og plikter. En betingelse for å bli fri, kunne for eksempel være at slaven ble pålagt å betale en månedlig avgift til slaveeieren, eller å arbeide en viss mengde. På denne måten fikk han en ”mellomstatus” - ikke slave, men heller ikke full kontroll over eget liv. Noen ganger var disse begrensningene så store at slaven ikke fikk det noe bedre som fri, ja han kunne til og med få dårligere vilkår (Bartchy 1973:43-44). Å anskaffe seg slave, var en investering, siden eieren holdt mat, klær og losji. For en slaveeier kunne det følgelig være fordelaktig å sette fri slaven, fordi han fortsatt hadde krav på tjenester, og slapp utgiftene som fulgte med. Som fri måtte slaven stå på egne ben og klare seg selv. Verken innenfor det romerske, det greske eller det jødiske systemet kunne slaven presse eieren til å frigi ham, han kunne heller ikke nekte å bli satt fri om eieren bestemte det, hevder Bartchy (1973:110). En senere forsker, James Albert Harrill, sier i sitt verk *The Manumission of Slaves* fra 1995 at det

var mulig for slaver å nekte å ta imot frihet, og trekker fram flere eksempler i antikken på at det forekom (hentet i omtale av Byron 2008:112). Ifølge Bartchy kunne slavene i Korint i det første århundre forvente å bli frigitt etter et visst antall år, særlig dersom de arbeidet hardt og var lojale mot sin eier. Flere forskere har tolket 7:21 som at slaven selv kunne velge hva han skulle gjøre, men Bartchy mener at Paulus ikke mener å gi råd til slaver om hvorvidt de skal ta imot et tilbud om frihet. Dette handler om å illustrere et teologisk budskap om kallelse, der sosial status er likegyldig (Bartchy 1973:175). Bartchy hevder at vi finner en parallell til vers 21 i de forutgående versene 18-20 hvor Paulus sier: ”Om noen ble kalt som omskåret, skal han ikke prøve å forandre det. Om noen er blitt kalt som uomskåret, skal han ikke la seg omskjære. For det som betyr noe, er ikke å være omskåret eller uomskåret, men å holde Guds bud.” Vers 21 er et eksempel i argumentasjonen for at sosial-legal status er uviktig (Bartchy 1973:138-139). Paulus oppfordrer dermed ikke slaver til å forbli ved sin lest, han er ikke opptatt av temaet. ”The person who had been called was no longer defined as a Jew or a Greek, as a male or a female, as a slave or a freeman, but as a saint (0102); and this ‘holiness in Christ’ was not a status but a new way of existing in the world under the grace and the command of God” (Bartchy 1973:151-152). Uansett status og posisjon, var det viktigste å leve i henhold til Guds kall. Frigjøring ville ikke bringe slaven nærmere Gud, og det å være slave var ingen hindring eller ulempe i forhold til Gud. Paulus var ikke opptatt av det fysiske slaveriet, siden det var irrelevant for frelsen.

En forsker av nyere dato som forstår teksten innenfor rammen av det romerske slavesamfunnet, er Richard A. Horsley. I sin artikkel “Paul and Slavery : A Critical Alternative to Recent Readings” fra 1998 hevder han at verset ikke er et argument for at status ikke betyr noe, det inngår ikke i rekken av argumenter som en parallell til det å være omskåret i 18-19. Tvert imot er det et unntak fra regelen, fordi språklig og setningsmessig bryter verset med de forutgående. En slik tolkning harmonerer også med vers 23 hvor Paulus sier at man ikke skal bli slaver av mennesker. Kapittel 7 handler om ekteskap og seksualitet, og Paulus har her en rekke unntak i forbindelse med de rådene han gir. Først gir han et råd, for deretter å komme med unntak hvis det ikke lar seg gjøre. Vi har slike unntak i blant annet 7:5a, 7:9, 7:11a, 7:15 og 7:28. Tilsvarende kan 7:21-23 forstås som et unntak fra prinsippet om å bli der man var da man ble kalt (Horsley 1998:184-185). Paulus skriver for å veilede mottakerne i hva de skal gjøre i valgsituasjoner. Skal man gifte seg? La seg omskjære? I motsetning til de andre gruppene, hadde ikke slavene noe valg, og av den grunn er verset om slavene, et unntak. Slaveri var en situasjon som betydde noe (Horsley 1998:186).

Andre tolkere av verset trekker inn et eskatologisk perspektiv. I 1. Kor 7:29-31 sier Paulus at det er kort tid igjen å leve, og mange forskere mener dette er avgjørende for forståelsen av verset. Argumentet er at det har ingen hensikt å arbeide for avskaffelse av slaveri eller forandre på andre samfunnsstrukturer når man står overfor verdens undergang. De undertrykkende ordningene vil ta slutt, denne verden vil avløses av et annet rike, og dette sørger Gud for. I 1. Kor 15:24 heter det at alle makter, myndigheter og krefter vil bli tilintetgjort. Horsley mener imidlertid at dette er en gal tolkning. Retorisk kritikk avdekker at utsagnet om verdens endetid inngår i Paulus' argumentasjon for hvorfor det er best å ikke gifte seg, budskapet om undergang er dermed stilet til menn som planlegger å gifte seg, jf 1. Kor 7:25-38. Således har ikke dette noe med slavene å gjøre (Horsley 1998:186-187). Byrons gjennomgåelse av forskningen på 1900-tallet viser at den allmenne forståelsen blant forskerne fra slutten av århundret, er at Paulus veileder slavene til å velge frihet (2008:114). Nå skal vi se om lesningen blir den samme med GT som bakteppe.

2.6.3 DET GAMLE TESTAMENTE SOM RAMME

Paulus' hovedprinsipp i kap 7 er altså at man skal forbli på det stedet man er. "Derfor skal enhver leve sitt liv der Herren har satt ham, der han var da Gud kalte ham" leser vi i vers 17. I vers 20 gjentar han: "Enhver skal forbli der han var da han ble kalt." I vers 24 sier han for tredje gang. "Mine søsken, enhver skal forbli der han var da han ble kalt, og være der for Gud." Guds vilje er altså at man skal holde seg på sin plass. Slavene skal ikke bekymre seg for sin status. Tidligere religiøs og sosial posisjon er irrelevant i forhold til den Kristus-troendes posisjon i Kristus, det som betyr noe er å adlyde Gud. Man skal ikke bruke energi på å forbedre sin religiøse eller sosiale status overfor Gud. Vi har tidligere vært inne på at innenfor jødisk kontekst, er slavemetaforens konnotasjon Israelsfolkets frigjøring fra egyptisk slaveri og at Moseloven søkte å begrense slaveriet for jødene. Innenfor en slik sammenheng blir det rimelig å tolke vers 21 som at slaven skal ta imot tilbudet om frihet når muligheten oppstår. Innenfor jødisk tradisjon var det Guds slave man skulle være - ingen annens, jf forestillingen om at jødenes slaveri til Gud er "bokstavelig" ment slik Combes er inne på. Dette harmonerer også med fortsettelsen i vers 23 hvor det står at man ikke skal bli slaver av mennesker. Således ser vi at med GT og jødisk tradisjon som horisont, havner vi på den samme forståelsen av Paulus som en som - i dette tilfelle - taler slavenes sak. Interessant blir det å se hvordan det fortøner seg innenfor en stoisk kontekst.

2.6.4 FILOSOFI SOM RAMME

Flere forskere mener at vi finner tydelige spor av stoisk innflytelse i 1. Kor 7:20-24. Niko Huttunen tar opp dette temaet i *Paul and Epictetus on Law : A Comparison* fra 2009. Stoikeren Epictetus hadde en teori som gikk ut på at ytre ting er likegyldige, de er nøytrale og har ingen verdi i seg selv. Vi kan derfor ikke snakke om det ytre som noe godt eller ondt - dette er verdivurderinger gjort av mennesket (Huttunen 2009:21-22). Når det ytre er uviktig, kan vi tilpasse oss hva det enn måtte være. Uansett hvordan omstendighetene er, skal vi akseptere dem, sier Epictetus. Gud har tildelt mennesket dets sosiale posisjon og lokalitet, og lydighet til Guds lov innebærer at man ikke har noe ønske om å endre sine livsbetingelser. Ifølge Epictetus beror ikke menneskeverdet på sosial posisjon, alle mennesker er likeverdige uansett hvilke oppgaver man har (Huttunen 2009:24-25). En omfattende studie av stoisk innflytelse på Paulus er utført av Will Deming som sier: "As it stands, with 7.17-24 Paul has fashioned a highly Stoicized version of his teaching on God's transforming grace, both in form and content" (sitert i Byron 2008:18). Huttunen er på samme linje når han kaller Paulus' syn for kristen stoisisme (2009:26). En følge av stoisk innflytelse er at sjelens frihet blir det viktige, kroppen blir undertrykket. Moraletikken fokuserer på sjelen, og den er fri uansett om man er slave eller ei. Konsekvensen blir at en ny *moraletikk* ikke skaper noen ny *sosialetikk*. Stoisismen gjør således fysisk slaveri til noe likegyldig, det er ikke det som betyr noe i forhold til sjelens frelse. Dermed får vi en sosial inkonsistens hvor ideologien ikke gir seg utslag i strukturelle endringer. Det sosiale slaveriet blir altså gjort til et ikke-tema ut fra det stoiske perspektivet. I henhold til reader-response-teorien, er Paulus en mottaker av idéstrømninger i tiden. Dette er forestillinger som blir en del av hans referanseverden, og som han tar med seg og bygger på i sin forkynnelse. Når Paulus kritiseres for å være konservativ og ikke ta et oppgjør med slaveriet som institusjon, kan den stoiske innflytelsen forklare hans tilbakeholdenhet.

Når det gjelder vers 21 om slaven - hva kan vi anta er dets betydning ut fra en stoisk tenkemåte? Siden Gud har plassert slaven der han er, og sosial posisjon er uvesentlig, indikerer det at slaven skal forbli i slaveri. Samtidig sier Epictetus at måten vi bruker det ytre, ikke er likegyldig. Folk skal gjøre bruk av sin posisjon. Hos Epictetus består kallet i å være et vitne for Gud (Huttunen 2009:22, 24, 26). Slik jeg forstår det, betyr ikke kravet om å være tilfreds der man er, at forandring er forbudt eller i strid med Guds vilje. Får slaven et tilbud om å bli fri, kan han gå inn i en ny posisjon, og i den nye posisjonen muligens fungere som et

bedre vitne for Gud. Ut fra denne tanken, kan tolkningen like gjerne være at slaven skal velge frihet.

2.7 KONKLUSJON

Gjennomgangen av forskningshistorien viser at majoriteten holdt på en jødisk posisjon som relevant for å forstå slavemetaforen. I GT er vi på bildeplanet, mens i NT blir det med ett mer bokstavelig, siden metaforen er hentet fra en reell sosial struktur. Dersom Paulus utelukkende var påvirket av jødisk bakgrunn, vil metaforen kunne framstå som mer legitim, siden den har en "religiøs" kilde, og den sosiale konteksten blir ikke så påtrengende. Teksten forsvares dermed når en bygger på jødisk kontekst. En metafor hentet fra romersk "sekulær" virkelighet virker med ett mindre troverdig og relevant som bilde på vårt forhold til Kristus. En forankring i jødisk tradisjon framhever kontinuiteten mellom jødedommen og kristendommen. Vender vi oss derimot til det romerske samfunnet som ramme, markerer det et større brudd med jødedommen som moderreligion. Innenfor denne horisonten blir kristendommen noe helt nytt, noe kvalitativt annerledes enn det som har vært, og det innvarsler en ny æra. Vi har sett at romersk og jødisk lovgivning hadde flere likhetstrekk i reguleringen av slaveriet. Konteksten omkring GT var ikke en slavebasert økonomi slik som for NT, og enkelte mener at det romerske slaveriet var verre enn det israelske, selv om vi har sett at begge lovsystemene var brutale. Men det er et faktum at Moseloven forsøkte å beskytte de israelske slavene. En forestilling om jødisk kontekst som mildere på vegne av Gudsfolket, kan være noe av bakgrunnen for at en del forskere har framhevet jødisk kontekst som relevant. Folket i antikken levde innenfor den samme sosiale virkeligheten - ingen stod utenfor slaveøkonomien. Når dette er sagt, betyr ikke den sosiale virkeligheten mye for Paulus. Det er på idéplanet han oppholder seg i tekstene. Denne distinksjonen har imidlertid flere og flere gått bort ifra, da man mener at det ikke lar seg gjøre å operere med skarpe skillelinjer mellom jødedom og annet tankegods, som hellenisme. Paulus befant seg i en verden hvor han var utsatt for impulser både fra jødedom, romersk samfunn, gresk tanke og andre kulturer. Dette virket sammen som en helhet på Paulus. Hittil i oppgaven har vi sett på verdenen rundt tekstenes tilblivelse, "the world behind." Nå vender vi oss til hvordan tekstene ble mottatt, "the world in front."

KAPITTEL 3 READER-RESPONSE ANALYSE AV PAULUS' SLAVEMETAFOR

3.1 INNLEDNING

I sin utvikling av en ny teologi, var Paulus opptatt av å komme ut og formidle budskapet om hva det ville si å leve som Kristus-troende. Mange spørsmål kom opp som trengte avklaring, og i brevene tar han opp diverse henvendelser fra menighetene om hva det ville si å følge Guds kall. Ved hjelp av reader-response-teorien vil jeg i dette kapitlet se på hvordan ulike mottakere kan tenkes å ha oppfattet slavemetaforen. Var den et godt bilde? Hvordan brukes metaforen for å konstruere en kristen identitet? Samfunnet var lagdelt, det er derfor relevant å spørre hvordan bildebruken ble tolket av de ulike gruppene. Ga slavemetaforen mening for slaveeierne? Det er udiskutabelt at Lukas kjente til Paulus, men hva med Markus? I begge tilfelle vil det være interessant å se på hvordan de forholder seg til arven fra Paulus. Kanskje kan en slik undersøkelse si noe om relasjonen mellom Paulus og Markus? Aller først vil jeg imidlertid si litt om hva slags mennesker som tilhørte Paulus' krets.

3.2 DEN SOSIALE SAMMENSETNING AV DE PAULINSKE MENIGHETER: PRESENTASJON AV MEEKS' ANALYSE

I boka *The First Urban Christians* fra 2003 diskuterer Wayne A. Meeks den forståelsen av kristendommens begynnelse som har vært dominerende i det 19. og 20. århundrets forskning, nemlig at kristendommen var en bevegelse for de laveste i samfunnet, den appellerte først og fremst til kvinner, barn og slaver, til folk uten utdanning samt til "enkle" mennesker. Forfatteren Celsus, som skriver om dette i det andre århundret, har blitt tatt til inntekt for denne forståelsen. Celsus henviser til de evangeliske skrifter og hevder at Jesus vant tilhengere blant skatteoppkrevere/tollere og sjømenn. Også Jesu forbannelse av de rike hos Lukas (6:24), er blitt brukt til å støtte opp under denne oppfatningen. Likedan skriver Paulus at Gud har utvalgt dårskapen for å gjøre de vise til skamme og det svake for å gjøre det sterke til skamme (1. Kor 1:27). I de siste tiårene er det stilt spørsmålstegn ved denne forestillingen. I dag er det en alminnelig oppfatning at bevegelsen bestod av ulike sosiale lag, høy og lav. I likhet med samfunnet omkring, var de paulinske menighetene lagdelte (Meeks 2003:51-53).

Meeks påpeker at i antikken rangerer forskerne gjerne folket i tre kategorier: klasse, *ordo* og status. Klasse refererer til inntekt slik det er brukt i sosiologien, og er lite egnet til å beskrive antikkens samfunn. *Ordo* er mer entydige og tydelige grupper, og gikk på funksjon i samfunnet. Den mest nyttige kategorien for å si noe om sosial lagdeling i gresk-romerske byer, er imidlertid status. Tendensen har vært at man har sett på et menneskes status som én ting, man måles etter én enkelt skala. I de senere årene har sosiologene kommet til at sosial lagdeling er et fenomen med flere dimensjoner. Når en skal beskrive det sosiale nivået til en gruppe, må en måle rang langs alle de relevante dimensjonene. I tråd med perspektivet om interseksjonalitet, er fenomenet for sammensatt til at man kan bruke store og enkle kategorier for å gruppere mennesker. Eksempelvis kan følgende faktorer bestemme ens plassering: kjønn, yrke/stilling, inntekt/rikdom, utdanning/kompetanse, religiøs/rituell renhet, familie og status i en subgruppe. Det er sjelden at et individ skårer like mye langs alle dimensjonene, det være seg i egne eller andres øyne. Enkelte av faktorene veier mer enn andre, noe som må med i vurderingen. Status finner vi således etter at alle faktorene er vurdert. I noen sammenhenger gir familie høy prestisje, i andre samfunn har inntekt/rikdom størst betydning, og i atter andre er det religiøs renhet. Ut fra dette bemerker Meeks at det blir misledende å hevde at de tidlige Kristus-troende var fra middelklassen, siden det ikke tar hensyn til alle faktorene som danner en persons status. Dessuten forutsetter det at antikken hadde noe som tilsvarer vår ”middelklasse”, noe vi ikke kan ta for gitt (Meeks 2003:53-54).

Høy skår på viktige dimensjoner og lav på andre, gir - ifølge Meeks - statusinkonsistens. Studier av det amerikanske samfunnet viser at høy inkonsistens er ubehagelig og at dette avstedkommer ulike reaksjoner. Stress er én reaksjon på ubalansen, enkelte reagerer med å bli usosiale og trekke seg tilbake, mens andre dras mot politiske handlinger og forsøk på å endre samfunnet. Spørsmålet er om denne teorien hentet fra et moderne samfunn, kan brukes til å forstå antikken. Om den ikke uten videre kan overføres, gir teorien en bevissthet på at man må nyansere sine kategorier (Meeks 2003:55).

Ved hjelp av prosopografi eller kollektive studier, har Meeks studert Paulus' brev og Apostlenes gjerninger for å gjøre en analyse av tilhengerne med sikte på å avdekke mønstre ved gruppen. Det er de fremtredende menneskene, de som det er noe uvanlig med, som nevnes med navn, så spørsmålet er hvor representative de er for tilhengerne. Den store majoriteten hører vi ikke om. Vi vet at det var både slaver og slaveeiere i de første menighetene, noe blant annet brevet til Filemon viser. I 1. Kor 7:20-24 henvender Paulus seg til slaven. Også Kol 3:22-25 og Ef 6:5-9 adresserer slaven. En allmenn oppfatning blant forskerne er at brevene til efeserne og kolosserne ikke tilhører Paulus' autentiske brev.

Ettersom poenget her er å vise at slaver var en del av menighetsfellesskapet, er diskusjonen om forfatterskapet irrelevant. Ikke bare gis det direktiver til slavene, det tales også til slaveeierne. Hvor mange det var innen hver kategori, er uvisst, men det er ikke grunn til å tro at slavene utgjorde majoriteten. Meeks sier: "Clearly the expectation is that a typical Pauline congregation would include both slave owners and slaves, and the ethos of the leaders is rather more that of the owners than of the slaves" (2003:64).

Håndverkere er en annen gruppe som Paulus henvender seg til, og her går det spesielt på moralske råd om hvordan de skal leve, jf 1. Tess 4:11-12. Innsamlingen til Jerusalem i de paulinske menigheter sier også noe om den sosiale sammensetning. Paulus foreslår at man på den første dag i uken skal legge til side så mye man klarer til de hellige i Jerusalem, man skal sette av litt uke for uke (1. Kor 16:1-4). Dette tyder på at vi har å gjøre med folk som ikke var helt uten midler, men som heller ikke levde i overflod. Meeks konkluderer at dette stemmer med bildet av håndverkere og handelsfolk, som en gruppe som tilhørte de paulinske Kristus-troende (2003:64-65).

Også i menighetenes konflikter kommer den sosiale sammensetning til syne, for eksempel i 1. Kor 11:17-34 hvor Paulus snakker om det måltid som menigheten samles til. Da samlingene skaper splid, formaner Paulus menigheten om å vente på hverandre når de skal spise. Vi kan anta, sier Meeks, at det gikk en skillelinje mellom de som hadde, de relativt rike og de som ikke hadde, de fattige (2003:67-68).

Flere framstående kvinner tilhørte Paulus' krets: kvinner som styrte husholdninger, drev forretninger, var uavhengige og velstående og reiste på egen hånd med slaver og hjelpere. Enkelte kom til tro uten mannens samtykke, jf 1. Kor 7:13. Faktisk ser vi at enkelte kvinner påtok seg samme rollen som menn, de bad og profeterte, jf 1. Kor 11:5. Andre var medhjelpere av Paulus, og virket som evangelister og lærere (Meeks 2003:71).

Ifølge Meeks finner vi ikke eliten i det gresk-romerske samfunnet så som aristokrater og senatorer. Siden Paulus hovedsakelig oppholdt seg i byer, var det der han etablerte sine menigheter, og tilhengerne var således urbane. Det forklarer at vi heller ikke finner de som stod helt lavest, som de fattigste av de fattige, jordbruksslaver, småbønder/landarbeidere, innleide dagarbeidere. Selv om ikke disse gruppene er nevnt, betyr ikke det nødvendigvis at de ikke var en del av fellesskapet. Det kan bety at disse gruppene finner man ingen grunn til å løfte fram. Den "typiske" tilhenger slik det framgår av brevene, er en fri håndverker og en handelsdrivende. Enkelte av disse var velstående med eget hus, slaver og mulighet til å reise omkring. Noen stilte sitt hus til disposisjon slik at de Kristus-troende kunne ha et møtested (Meeks 2003:72-73).

I tillegg til at flere sosiale nivåer var representert, mener Meeks at vi også kan se statusinkonsistens blant tilhengerne, og trekker fram at rike håndverkere og handelsmenn med høy inntekt, kunne ha lav prestisje yrkesmessig. Flere grupper opplevde inkonsistens, hevder Meeks: Kristus-troende tilhørte *familia caesaris* og var blant de få som hadde mulighet for sosial mobilitet, det er eksempler på *freedmen* i de romerske koloniene Korint og Filippi som avanserte sosialt og oppnådde velstand og posisjon i samfunnet. I Apostlenes gjerninger er det omtale av hedninger med tilknytning til synagogen som er på kant med samfunnet sitt. Velstående jøder trekkes fram samt rike uavhengige kvinner (2003:73). Når det gjelder kvinnene, antar jeg at Meeks sikter til deres underlegne posisjon i det patriarkalske samfunnet. De som utmerker seg i den lokale menigheten, skårer høyt langs en eller flere av statusdimensjonene. Meeks mener at de mest aktive og framstående medlemmene, inkludert Paulus selv, var mennesker med høy statusinkonsistens, siden den statusen de hadde i menigheten, ikke nødvendigvis var i samsvar med den de hadde utenfor (2003:73). Selv om eksemplene på inkonsistens ikke er overveldende, er det grunn til å tro at det forekom.

Etter denne gjennomgåelsen av hvilke grupper som tilhørte Paulus' krets, vil jeg se på hvilken betydning slavemetaforen kan ha hatt for de ulike gruppene som omga Paulus. Ga metaforen like mye mening for alle?

3.3 READER-RESPONSE ANALYSE AV MOTTAKELSEN AV SLAVEMETAFOREN FRA ULIKE SOSIALE POSISJONER

Som det framgår av Meeks' studier var flere sosiale lag representert: slaver, slaveeiere, håndverkere, handelsfolk, folk tilknyttet keiseren og kvinner i ledende posisjoner. Innenfor disse gruppene igjen, var det variasjon og mangfold. Paulus' brev er stilet til dem alle, men hvordan ble den paulinske teologi i dens metaforiske språkdrakt oppfattet fra de forskjellige posisjonene? La oss først se på slavene.

Det slavene hadde felles, var det faktum at de hadde mistet deres frihet. Avstanden mellom frihet og slaveri var liten - plutselig kunne folk bli berøvet status og posisjon. Grensene mellom slaveri og frihet var flytende, folk kunne befinne seg et sted imellom, og være delvis frie (Bartchy 1973:44). Slaveriet var ikke rasebasert, så det var ikke mulig å se på folk hvem som var slaver. Av denne grunn kan vi altså ikke snakke om en egen slaveklasse. Selv om vi har å gjøre med en gruppe med ulike interesser, har det forekommet slaveopprør. Den første slavekrigen brøt ut 135-132 fvt. på Sicilia, og ble ledet av slaven Eunus og hans

general Cleon. Opprøret ble slått ned av den romerske hæren etter noen mindre slag som ble vunnet av slavene. Nok et opprør på Sicilia fant sted 104-103 fvt. Også dette ble slått tilbake. Det siste opprøret, også kjent som Gladiatorkrigen eller Spartakusopprøret, inntraff 73-71 fvt., og ble ledet av en romersk slave, Spartakus. Ingen av slaveopprørene hadde avskaffelse av slaveriet som mål, bakgrunnen var alene den dårlige behandling fra eierne. Det gjaldt særlig slavene i gruvene og på de store plantasjene (Bartchy 1973:63 note 206). I de byene hvor slaver kom til makten, skjedde det ikke noe revolusjonært skifte, slaveriet ble ikke avskaffet. Tvert imot tok de opp i seg den rådende ideologien og tilpasset seg sin nye status som fri. Forfattere vi kjenner til og som selv hadde vært slaver, angrep heller ikke institusjonen, og oppfordret ikke til avvikling av denne. Systemet ble således tatt for gitt (Bartchy 1973:63-64).

Ifølge Dale B. Martin så folk av høy status generelt negativt på slaveri, i gresk-romersk litteratur gir slaveterminologien negative assosiasjoner. Lavstatus-personer hadde ofte et annet syn, for dem kunne slaveri faktisk framstå som noe positivt. Går vi til gravinskrripsjoner, var ikke slavene tilbakeholdende med å oppgi status. Dertil kommer at ingenting tyder på at det var et krav at status skulle oppgis på slike inskripsjoner. Martin mener at slavene frivillig oppga status for å identifisere seg (1990:47). Flere forskere er imidlertid kritiske til Martins konklusjoner. Inskripsjonene som Martin legger til grunn, ble godkjent av slaveeieren, og var et ledd i å bygge opp et godt bilde av herren. Det var således ikke slaven selv som stod bak epigrammet, bemerker S.R. Llewelyn. Dessuten var det kun de vellykkede eks-slavene som nedtegnet slike inskripsjoner, mener hun (hentet i Byrons omtale 2008:80). Keith Bradley bemerker i sin bok *Slavery and Society at Rome* fra 1994 at slavene som gruppe hadde et bredt spekter av oppgaver, som igjen forutsatte vidt forskjellige kunnskaper og ferdigheter. Dette gjorde at det ikke utviklet seg noen felles identitet blant slavene i antikken, som kunne gi impulser til forandring. ”The slave population was too fragmented for that to happen, one of the reasons being that the multiplicity of slave occupations, compounded by differences of origin and geographical location, utterly prevented the emergence of any idea of making common cause” (1994:72). Slavene var heller opptatt av å konkurrere om sin herres gunst, ifølge Bradley (1994:72). Harris sier at i første århundre var *doulos* et begrep med negative assosiasjoner, i retning av misbruk. Å bli omtalt som slave var en påminnelse av den lave og underordnede statusen i samfunnet. Euripides sa at det var bare en ting som brakte skam til slaven, det var betegnelsen i seg selv. Et fåtall opplevde å klatre sosialt som slave, og forbandt således noe positivt med det. Slaver som hadde mektige eiere og som på den måten opplevde sosial mobilitet, var et unntak (Harris 1999:134-135). Ikke desto mindre forekom det at slaver, avanserte sosialt, og det

kunne virke inspirerende og gi håp for de lavere klassene. Hvilken holdning man hadde til slaveri, var altså avhengig av hvilken posisjon man hadde i samfunnet (Martin 1990:44). Det tyder på en annen holdning overfor slaveri fra lavstatus-personer enn det de antikke forfatterne gir uttrykk for i litteraturen, noe som formodentlig skyldes at forfattere som oftest var folk som tilhørte de høyere sosiale lagene. Fra reader-response-teorien vet vi at mottakerne av en tekst, er agenter i tolkningen, og fyller ut tomme rom ut fra sin referanseramme. Slavetekstene ville således bli oppfattet ulikt avhengig av den enkeltes sosiale tilhørighet, og av den grunn må en differensiere på leserne/tilhørerne. Og siden vi har å gjøre med en fragmentert kategori, skal vi være forsiktige med å generalisere på vegne av gruppen som en helhet, slik interseksjonalitetsperspektivet peker på.

Uvant er det å tenke at en slave kunne oppleve å være begunstiget, men enkelte slaver oppnådde faktisk privilegier, som vi skal se. Orlando Patterson sier i sin bok *Slavery and Social Death : A Comparative Study* fra 1982 at hvem og hva eieren var, betydde mye for slavens status, i tillegg til de oppgaver slaven ble tillagt. I så måte ga det status å være hos keiseren, som hadde rundt 20.000 slaver. Slaver og *freedmen* kunne inneha noen av de mektigste posisjonene i imperiets administrasjon. Keiserens husholdning var hierarkisk organisert. P.R.C. Weaver deler inn slik: lavest stod slaver av keiserens slaver, deretter slaver av *freedmen*, dernest en slave som var satt fri av *freedmen* under keiseren. De to høyeste klassene bestod av slaver og *freedmen* direkte under keiseren. Nærhet til keiseren ga prestisje, og en slave direkte under keiseren kunne således stå over en som var fri (Patterson 1982:300). Ettersom slaven ikke hadde noen legal status, kunne han fungere som et levende surrogat for keiseren. Enkelte finansielle og ansvarsfulle posisjoner i administrasjonen var alltid besatt av slaver. De håndterte finanser direkte på vegne av herskeren på en måte som en fri ikke kunne (Patterson 1982:303). Pallas, Narcissus og Callistus er tre kjente slaver som tilhørte Claudius, og som senere ble satt fri. Disse hadde høye posisjoner i byråkratiet, og var ledere for de tre største kontorene i Rom: det økonomiske sekretariatet med kontroll av regentens eiendeler, sekretariatet som håndterte klager og søknader om gaver, samt statssekretariatet. Disse disponerte over penger, land, plantasjer samt slaver og frie personer (Martin 1990:7-Patterson 1982:301). I den gresk-romerske verden i det første århundre kunne høytstående slaver drive forretninger, inngå avtaler i egne hjem, enkelte ble berømte og kontrollerte store pengesummer i form av *peculium* (Martin 1990:2). Siden slaven kunne fungere som en personlig agent, handlet han på eierens autoritet, og ble mektig (Patterson 1982:306). Mobilitet for betrodde slaver av rike herrer, var større enn for frie som levde i fattigdom og slet for å klare seg. Martin formulerer det slik: "... being connected to someone in power,

even if only as a slave, was the next best thing to being in power oneself” (1990:30). Ikke bare i Roma, men også i Hellas er det eksempler på sosial mobilitet. Likedan i Korint, her var det flere ledende borgere som hadde klatret oppover fra slavestatus (Martin 1990:31). Harris trekker fram et eksempel: Grammatikeren Gaius Melissus foretrakk å være slave av Maecenas - en ledende litterær patron under Augustus - framfor å ta imot tilbud om frihet (1999:36).

Slaven fikk altså status via sin eier. Når herren så er den allmektige Herren, blir slaveri til ham noe positivt. Om slaveri til Gud sier Filon:

The purified mind rejoices in nothing more than in confessing that it has for its master the One who is Lord of all. For to be the slave of God (to ... *douleuein theō*) is the greatest human boast, and is a more precious treasure not only than freedom but even than wealth or dominion or anything that mortals cherish (De Cheribum 107 sitert i Harris 1999:136).

Dette kan overføres på slaveriet til Kristus. Å være slave av Gud/Kristus er det største, det er viktigere enn frihet og alt hva et menneske kan ønske seg. Harris mener at ved å se denne sammenhengen, kan vi forstå hvorfor tidlig Kristus-troende fant slaveri attraktivt. Siden slaven ble betraktet som en del av herrens kropp og legale person, kunne slaven se seg selv som en del av herrens identitet. Den frie/ikke-troende derimot stod alene og måtte klare seg selv i livet. For de Kristus-troende slaver har vi et tilfelle av statusinkonsistens, siden de har én status i den ”jordiske” dimensjonen, men en ganske annen i den ”himmelske”. Høystatusslaver levde allerede i dette livet under sterk inkonsistens, og det å bli presentert for en metafor med den samme spenningen, kunne muligens gi gjenkjennelse.

Metaforen ”slave av Kristus” rommer en veldig spenning, fra slaven som symbol på den aller laveste i kombinasjon med det aller høyeste, Kristus. Som den eneste sosiale gruppen, var slavene uten ære. Slaveri var således forbundet med skam. Eksempelvis kunne ikke en fri romer gifte seg med en kvinne som hadde vært prostituert og var satt fri. En prostituert derimot som ble Kristus-troende, var fri fra fortiden. Vi vet også at *freedmen* etter romersk lovgivning ofte hadde forpliktelser overfor sin tidligere slaveeier slik at man i realiteten ikke var fri. Forestillingen om at man som Kristus-troende ble født på ny, kunne for slavene være et frigjørende budskap. I Filipperbrevhymnen snakker Paulus om slaveri som ydmykelse; Jesus lar seg ydmyke, og blir reist opp. Institusjonelle slaver som identifiserte seg med slaveskikkelsen i hymnen, kunne således få trøst og et håp om gjenreisning fra skammen. Man fikk en ny identitet i Kristus, og innenfor menigheten hadde man ære. Overfor Gud var man likeverdig. Luthersk kristendom har et sterkt fokus på synd. For andre grupper kan imidlertid andre aspekter av Kristus-begivenheten ha vært vel så viktige.

Vi kan tenke oss at den paulinske slavemetaforen kunne virke på to måter: 1) Den innga håp, ettersom mennesket ble ansett for fritt i Kristus, og blir fritt ved tidens slutt. Slaver av lav status ville ha ”alt” å vinne på å følge Kristus, siden situasjonen ikke kunne bli verre enn den var. Den verdslige verden var ikke den eneste, det fantes en parallell virkelighet til den ytre som man kunne sette sin lit til. 2) Den filosofiske tanke om at det var den indre frihet og den moralske vekst som betydde noe, kunne tjene til å bygge opp identiteten hos høystatusslaver. De hadde ofte utdanning, og vi kan gå ut fra at mange hadde kjennskap til filosofi og stoisme. Faktisk har vi slaver som utviklet stoisk filosofi. Epictetus, som både var slave og gresk filosof, mente at veien til lykke var å akseptere sin skjebne, ettersom det lå utenfor menneskets kontroll å endre denne. For slaver kunne således den paulinske slavemetaforikk bety noe positivt, den ga gjenkjennelse og kunne innebære håp om at tilværelsen ville bli bedre med Herren.

Også slaveeierne fikk instruksjoner om hvordan de skulle leve og forholde seg som Kristus-troende. Paulus tok ikke noe oppgjør med institusjonen, og i så måte var det ikke bemerkelsesverdig at slaveeierne ikke stilte spørsmål ved om det var rett å holde slaver som Kristus-troende. Imidlertid oppfordret Paulus slaveeierne om å behandle slavene rettferdig. Paulus’ tale om de Kristus-troende som brødre, kunne reduseres til en fordring om at de slaver som også var i Kristus, skulle behandles ordentlig. Den forståelsen av metaforen som er brukt i GT om patriarkene og profetene som Guds stedfortredende ledere - og slaver av Gud - kunne kanskje gi mening, siden slaveeierne selv var *pater familias* og ledet en husholdning. Det er ikke utenkelig at slaveeierne kunne identifisere seg med dette bildet. Slaveeierne var i en annen situasjon og levde under andre livsvilkår enn slavene. Samtidig var det mange slaveeiere som hadde kun én slave, siden det var alt de hadde råd til. I tråd med interseksjonalitetsperspektivet kan vi gå ut fra at kategorien slaveeiere var mangfoldig - fra eiere med én slave til keiseren med sine 20.000. Siden mange skiftet status mellom fri og slave i løpet av livet, er det ikke utenkelig at en del slaveeiere kunne være *freedmen*, og i så fall ville ikke metaforen framstå som fremmed.

Vi har sett at det var flere frie framstående kvinner rundt Paulus, kvinner som brøt med det som var forventet innenfor en patriarkalsk kultur. Evangeliet om at det ikke var forskjell på slave-fri, jøde-greker, kvinnelig-mannlig, ville for disse være befriende å høre. Selv om de ikke var slaver, var de sosialt undertrykket langs en annen akse, og jeg vil anta at selv om holdningen om likeverd ikke ble iverksatt i praktisk politikk, ville en slik tale om spirituell likeverdighet kunne ha en positiv innvirkning på dem. Når det gjelder kvinnelige slaver, var disse diskriminert langs to akser, i form av både kjønn og status. Det er ikke

vanskelig å forestille seg at budskapet om likeverdighet i Kristus, måtte være godt nytt for denne gruppen.

Den siste kategorien, håndverkere og handelsfolk, var ikke underlagt andres kontroll. Om man var fri, betydde ikke det at man var sikret frihet resten av livet, et forhold folk var smertelig klar over og levde med. Tilsvarende som for slaveeierne, kan vi nok gå ut fra at det var en del tidligere slaver i denne gruppen, og for disse kunne metaforen gi mening.

KAPITTEL 4 ARVEN FRA PAULUS

Evangeliene, som er senere enn Paulus' brev, kan sees som en reaksjon på Jesu fortsatte fravær. Den "onde tiden vi nå lever i" står ikke umiddelbart for fall. Til gjengjeld dukker en ny forestilling om Gudsriket opp, som bryter inn i verden gjennom Jesus som en sosial kraft. Hva gjorde dette med Paulus' teologi, førte det til nytolkninger av slavemetaforen? I dette kapitlet vil jeg se på hva som skjer med den paulinske tradisjonen hos Markus og Lukas. I tillegg til introduksjonen av Gudsriket, finner vi en forskjell i sjanger: Paulus bruker begreper, mens Markus og Lukas har fortellinger og lignelser. Markus har også en del taler av Jesus, mens Lukas benytter seg mye av lignelser som virkemiddel.

En problematikk vi står overfor ved tolkningen av evangelistenes tale om slaveri, er oversettelsen. "Slave" har flere ord på gresk, hvorav *doulos* og *paidion* er to. Begge ordene finnes i Markusevangeliet uten at det gjenspeiles i den nyeste norske oversettelsen (2005). *Doulos* oversettes med det sosialhistoriske mer nøytrale "tjener." Det spesielle med *paidion* er at det også kan ha en annen betydning, nemlig "barn." I to av Markus' tekster er ordet oversatt med "barn", hvorav dåpsteksten er den ene. Dette er en tekst med en sterk tradisjonshistorie innenfor kristendommen, noe som gjør det vanskelig å tenke seg at teksten kan ha en helt annen betydning. Men kunne man forestille seg at det er "slave" det var snakk om?

Clarice J. Martin sier i sin artikkel "Womanist Interpretations of the New Testament. The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation" fra 1990 at slaveoversettelsen gir negative assosiasjoner hos en moderne leser. Våre tanker går til moderne slaveri, særlig det afrikansk-amerikanske, og minner oss på en del av fortiden som vi ser tilbake på med ubehag. I et demokratisk samfunn bygget på moderne menneskerettigheter, blir det fremmed å lese om slaveri i Bibelen. Siden forfatterne - eller Jesus slik han er framstilt - ikke tar et oppgjør med institusjonen, blir tekstene vanskelige å forholde seg til. Den kulturelle avstanden resulterer i en tendens til å oversette de greske betegnelsene med "tjener" framfor "slave". Martin påpeker at man bruker et penere ord for å tildekke en ubehagelig sannhet (1990:45-46). Dette ser vi i nyere norske oversettelser, hvor *doulos* oversettes med "tjener", mens det på gresk er *diakonos* som tilsvarer vårt norske "tjener." For å relatere til *cultural memory* er slavetekstene i ferd med å gå tapt fra "hukommelsesbanken". Siden slavekategorien bevisst er erstattet med en annen, har vi å gjøre med en aktiv kulturell glemsel. Således er ikke slavetekstene lenger en del av *cultural working memory*.

I denne delen av oppgaven, vil jeg først presentere skriftstedet og deretter si noe kort om den tradisjonelle tolkningen, før jeg går inn på analysen. Jeg bruker den autoriserte norske NT-oversettelsen av 2005, utgitt av Bibelselskapet. Siden Markus regnes som det eldste evangeliet, og etter all sannsynlighet er en kilde for Lukas, er det naturlig å starte med ham.

4.1 MARKUS' TOLKNING AV PAULUS

Forholdet mellom Paulus og Markus er omdiskutert. Uten å stille spørsmål ved om det er direkte avhengighet mellom de to tradisjonene, kan man likevel tillate seg å spørre hvordan Markus forholder seg til slaveriet og sammenligne denne holdning med Paulus' teologisk-metaforiske bruk av slavekategorien. Finner vi hos Markus en nyfortolkning av det paulinske budskapet? Selv om Markusevangeliet kan inndeles på flere måter, er det ifølge *The Gospel of Mark* av John R. Donahue og Daniel J. Harrington fra 2002, en stadig større enighet om at en hovedskillelinje går mellom den galileiske seksjonen (1:1-8:21), reisen til Jerusalem og forutsigelse av Kristi lidelse (8:22-10:52) og virksomheten i Jerusalem og framstillingen av Kristi lidelse (11:1-16:8). I "midtbolken" finner vi samlet en stor del av Markus' teologiske budskap med kristologi og disippelskap som tema (Donahue og Harrington 2002:47, 49). Fire av slavetekstene tilhører denne seksjonen, som består i belæring av disiplene. De to siste sorterer under den tredje kategorien, hvor konflikt og eskatologi er blant temaene. Tekster i samme kategori bør leses i lys av seksjonens overordnede tema, og det å sammenstille fortellinger fra samme avsnitt, og tolke dem i lys av hverandre, kan være et bidrag til ny forståelse.

Jordisk kontra evig liv

Som reaksjon på Peters avvisning av Jesu profeti om Menneskesønnens lidelse, kommer Jesus med en belæring om den rette forståelsen av disippelkallet i 8:34-38. Jesus sier at den som vil følge ham, må fornekte seg selv og ta sitt kors opp. Den som vil berge sitt liv, skal miste det, og den som mister sitt liv for hans skyld, berger det. Jesus spør hva det gagnar et menneske om det vinner hele verden, men taper sin sjel.

"Kors" refererer selvfølgelig til Jesu korsfestelse, og Donahue og Harrington bemerker at poenget er at disiplene må være villige til å følge den samme veien som Jesus med den lidelsen som følger med. Dette betyr å opptre uselvvisk og ikke se på seg selv som sentrum i livet. Kontrasten berge-miste sjelen kan tyde på at det er en eskatologisk eller "etter liv"-

dimensjon, mener Donahue og Harrington, og viser til vers 9:1 hvor Jesus sier at ”noen av dem som står her” ikke skal smake døden før Guds rike er kommet (2002:263). En kommentar til det, er at på den annen side har vi å gjøre med en disippelbelæring, som nettopp er myntet på denne verden.

Narry F. Santos tar opp temaet autoritet og tjeneste i sin bok *Slave of All : The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark* fra 2003. Han mener at tre forhold tas opp: 1) For å følge Jesus må man gi opp egen vilje til fordel for Guds vilje. 2) Å ta sitt kors opp innebærer å stå ansikt til ansikt med skam og vanære som følger i kjølvannet av å slutte seg til Jesus. 3) Som tilhengere må man være forberedt på å ta del i den samme skjebnen som Jesus (2003:162). Hans tolkning er således på linje med Donahues og Harringtons. Det jordiske og evige liv stilles opp mot hverandre, tilsynelatende som uforenlige motsetninger. Hvordan kan et ønske om å berge livet, føre til at man mister det? Her står vi overfor et verbalt paradoks, sier Santos, og oppsummerer slik:

...the desire to claim and cling to worldly authority (i.e. wishing to save one's life) is not profitable, because it leads to the loss of one's soul to eternal ruin (i.e. losing one's life). In the same manner, being unashamed of Jesus and his words, and having servanthood for the sake of Jesus and the gospel is profitable, because it leads to the gaining of a glorious future (i.e. saving one's life). Through this first verbal instance of the paradox, Mark reminds the readers in a very forceful manner that the pursuit of authority is not the way of Jesus, but servanthood is his way (2003:167).

Å søke tilflukt i de autoritetsformer som er knyttet til denne verden leder altså til ødeleggelse av ens sjel.

I min diskusjon av Paulus' bruk av slavemetaforen, så vi hvordan slaven blir et bilde på den Kristus-troende som skal sette menigheten foran egne individuelle behov, den Kristus-troende skal miste sitt liv for evangeliets skyld. Metaforen bygger på det forhold at slaven har mistet sitt liv som et fritt menneske og at slaven først og fremst skal ivareta interessene til eieren. Jeg har også antydnet at Paulus i sin utforming av slavemetaforen var preget av stoicismens dualisme mellom indre og ytre frihet. Sann frihet handler om det indre mennesket. Umiddelbart peker Markus' paradoksale forhold mellom autoritet og radikal tjeneste i samme retning: Det ”ytre” i form av sosial anerkjennelse og ære betyr ingenting. Markus synes her å være tett på å snakke om ”slaveri i Kristus.” Hvor tett skal vi se i det følgende.

Å være stor - å være først

Senere på reisen til Jerusalem får Jesus ytterligere en anledning til å utdype temaet om etterfølgelse og menighetsledelse. Ære og storhet er tema i 10:35-45: Jakob og Johannes går til Jesus og ber om å få sitte ved hans høyre og venstre side i Guds rike. Jesus avviser dem med at det er ikke opp til ham å avgjøre. De andre disiplene blir sinte på dem for at de søker ære. Jesus sier så: 42) ”Dere vet at de som blir regnet som fyrster over folkene, undertrykker dem, og stormennene deres styrer med hard hånd. 43) Men slik er det ikke blant dere. Den som vil bli stor blant dere, skal være deres tjener (*diakonos*), 44) og den som vil være først blant dere, skal være alles slave (*doulos*). 45) For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.”

I et samfunn hvor sosial status var viktig, er Jakob og Johannes ute etter å sikre seg en framtreddende posisjon i Guds rike. I sin higen etter ære, imiterer de samfunnets forestilling om autoritet, og har således ikke forstått Jesu budskap om at ledelse er å tjene. Vi ser her et tilfelle av synonym parallellisme: den store skal være tjener (*diakonos*) - den første skal være alles slave (*doulos*). Santos bemerker at autoritetsmotivet reflekteres i ordene ”stor” og ”først”, og tjenestemotivet i ”tjener” og ”slave” (2003:208). Det skjer en forsterkning. Den som vil være stor, skal være tjener (*diakonos*), mens den som vil være ennå større, altså først, skal være slave (*doulos*). Man skal være som en som ikke har autoritet eller privilegier overhodet (Santos 2003:206). Vi har her det Santos kaller et verbalt paradoks omkring autoritet og tjeneste. Motsetningen blir ekstrem i det intensiverte utsagnet: den første som slave. I denne historien vektlegger Markus’ Jesus å få fram kontrasten mellom denne verdens autoritetsstruktur og den man finner i Guds rike. Leseren oppfordres til ikke å identifisere seg med samfunnets form for storhet, men med den formen som Jesus taler om (Santos 2003:205).

Hva det betyr at menneskesønnen vil gi sitt liv som løsepenger (*lytron*) for mange, er sterkt omdiskutert i den eksegetiske tradisjonen. Donahue og Harrington mener at Jesus som gir sitt liv som løsepenger, er en allusjon til Jes 53:12: ”Derfor overgir jeg de mange til ham, de mektige skal han få til bytte, fordi han gav sitt liv i døden og ble regnet blant overtreddere. Han tok på seg de manges synd og gikk i forbønn for syndere”. Dette handler således om kristologi. Løsepenger-uttalelsen er sentral i evangeliet, og kobler Markus til Paulus og hans fokus på de soteriologiske konsekvensene av Jesu død og oppstandelse, mener Donahue og Harrington (2002:315). Disiplene skal ta avstand til denne verdens maktstrukturer, noe som betyr at kirken må være forsiktig slik at den unngår å bli gjennomsyret av undertrykkende strukturer som preger ”verdslig” styre og stell (Donahue og Harrington 2002:316).

Den tradisjonelle tolkningen av Jesus som gir sitt liv som løsepenger - slik Donahue og Harrington forstår den - har vært teologisk. En annen og mer sosial-politisk forståelse, finner vi hos Sharyn Dowd og Elizabeth Struthers Malbon i artikkelen "The Significance of Jesus' Death in Mark : Narrative Context and Authorial Audience" fra 2006. De hevder at det i Markusevangeliet, ikke er noen kobling mellom Jesu død og tilgivelsen. Tilgivelsen er i første omgang et anliggende mellom mennesker, den som tilgir sin neste kan også regne med tilgivelse fra Gud. Løsepenger viser først og fremst til de krigsfangene som måtte kjøpes fri fra tyranniske ledere, og har således ingenting med synd å gjøre. Det Jesus oppfordrer til, er å sette "mange" fri fra undertrykkende herskere (2006:281). Dowd og Malbon avviser dermed at teksten er en allusjon til Jes 53:12, slik flere oppfatter den. Det er lite som knytter disse to tekstene til hverandre, selv om tjeneren i Jesaja også gir sitt liv (2006:283). Det greske ordet for løsepenger, *lytron*, kan også bety en sum som betales for frigivelse av en slave (A Greek-English Lexicon 1968:1067). Dette innebærer at den tradisjonelle lesningen, som Donahues og Harringtons, ikke nødvendigvis er en opplagt forståelse.

Jesus underviser i disippelskap; slaven er eksemplet til etterfølgelse. Tjeneste og ydmykhet som ideal er imidlertid vanskelig å begripe for disiplene, siden det er det motsatte av hva som gir prestisje i folks øyne. Når Markus' Jesus sier at autoritetsforholdene i Guds rike skal være de motsatte av denne verden, indikerer det at han er kritisk til samfunnets organisering og undertrykkelsen fra makthaverne. Det er derfor ikke utenkelig at Markus hadde et engasjement for slaveene, og var mer opptatt av deres livssituasjon enn å tale teologisk om synd. Vi kan stå overfor et tilfelle der Markus adopterer Paulus' metafor for også å bruke den bokstavelig.

Barn eller slave som modell

De ovenfor gjennomgåtte tekstene om etterfølgelsen, utgjør en hermeneutisk ramme om disippelbelæringene. Vi skal her se på hvordan denne "rammen" kaster lys over en annen diskusjon om disiplenes trang til ære, nemlig i 9:33-37. På vei til Kapernaum kives disiplene om hvem som er størst. Da Jesus forstår det, sier han: 35) "'Om noen vil være den første, må han være den siste av alle og tjener (*diakonos*) for alle.' 36) Så tok han et lite barn (*paidion*) og stilte det midt iblant dem. Han la armen om barnet og sa til dem: 37) 'Den som tar imot et slikt lite barn (*paidion*) i mitt navn, tar imot meg.'"

Autoritetsbegrepene i fortellingen er "først" - "sist" - *diakonos*. Santos bemerker at vi - tilsvarende som i 10:35-45 - har et tilfelle av verbalt paradoks omkring temaet autoritet-tjeneste (2003:178).

Santos siterer R. Fuller som uttrykker paradokset slik:

Servanthood is not the negation of authority; servanthood is authority of a unique kind, an authority which is not inherent in the person of the officebearer, but an authority which depends on being nothing oneself, in being powerless in order that the power of God may be manifested in human weakness (sitert i Santos 2003:183-184).

Autoritet skal altså utøves innenfor konteksten av tjeneste overfor alle mennesker, og Jesus er eksemplet til etterfølgelse.

Den tradisjonelle tolkningen forstår *paidion* som ”barn”, så også Donahue og Harrington. Barnet symboliserer mangel på sosial status og juridiske rettigheter, barnet var en ikke-person totalt avhengig av andre. Å være god mot et barn ga ingenting igjen, verken sosialt eller materielt. Men selv om barnet var uviktig etter samfunnets målestokk, tilhørte det Jesus (2002:285). Faktisk var barnet den minst viktige i samfunnet, ifølge Donahue og Harrington (2002:291).

Men både barn og slaver stod langt ned på rangstigen i antikken. Hvis det faktisk er ”slave” forfatteren har ment, er det en svimlende tanke. Men la oss se nærmere på strukturen i teksten: Først taler Jesus om at man skal være en tjener (*diakonos*), for deretter å trekke fram barnet (*paidion*). Barnet trekkes altså fram som eksempel på tjener i forutgående setning. En logisk oppfølging ville være å trekke fram slaven. Jeg vet riktignok ingenting om forfatterens forestilling om logiske sammenhenger, om det som fortøner seg som ”logisk” for meg som leser av teksten, var logisk for datidens forfattere. Likevel må jeg som respondent på teksten ta utgangspunkt i egen referanseramme, og ut fra hva man kunne forvente, blir fortellingen: Den første skal være en tjener for alle mennesker, Jesus trekker fram en slave, legger armen om ham og sier at den som tar imot slaven, tar imot Jesus. Hvis dette er riktig forståelse, har vi en forsterkning; tjener forsterkes til slave. Også i 10:35-45 så vi at Markus tydde til intensivering, og det er ikke utenkelig at han også gjør det her. Når Markus’ Jesus snur om på verdisystemet, er det nærliggende å tro at han henvender seg til den laveste sosiale gruppen for å markere poenget. Barn hadde lav status, det samme med slaver. Slik sett kan begge gruppene brukes for å få fram budskapet. Likevel er det en allmenn oppfatning at slavene var de som stod lavest på rangstigen. Vi har tidligere sett at når det gjelder avstraffelse, skiller romersk lov mellom barn og slaver. I den sammenheng uttaler R.P. Saller: ”The goal of proper appreciation of *dignitas* and use of power sets the discipline of children apart from the coercion of honorless slaves” (sitert i Hezser 2003:161). I tilknytning til dette sier Hezser: “In addition, the most severe types of punishment were applied to slaves only; a father who

applied them to his children was considered a savage unable to control his anger” (Hezser 2003:161). I motsetning til slavene, hadde altså barna verdighet. Når Donahue og Harrington sier at barnet var en ikke-person og uviktig sosial sett, gjaldt det i ennå større grad slaven. Den gruppen som ble diskriminert langs begge aksene, var slavebarna. De hadde lav status i egenskap av å være barn - og slaver. Således tilhørte de de laveste av de lave. Å være sist kan følgelig bety å ta imot slaven/slavebarnet og behandle ham/henne som en viktig person. I den sammenheng kan det nevnes at Hagars sønn, Ismael, er omtalt som *paidion*, jf The Philo Index. Og Ismael var jo nettopp et slavebarn.

Selv om ordene er litt forskjellige, har fortellingen flere likhetstrekk med Jakob og Johannes’ utfordring av Jesus i 10:35-45. Vi kjenner igjen disiplenes higen etter ære, som utløser at Jesus må ta dem for seg og lære dem. Paradokset brukes som språklig virkemiddel for å illustrere kontrasten mellom de to rikene. Siden Markus bruker ”slave” for å intensivere budskapet i 10:35-45, virker det logisk å bruke samme metafor her. Fortellingene ligner i struktur og budskap, og da er det lite trolig at han skifter metafor. Kanskje vi skal åpne for et annet perspektiv på denne fortellingen hos Markus? Også i den neste fortellingen er temaet disippelskap - om det er barnet eller slaven som er modellen.

Barn eller slave som modell

I 10:13-16 er det samme greske ordet brukt: ”13) De bar små barn (*paidia*) til ham for at han skulle røre ved dem, men disiplene viste dem bort. 14) Da Jesus så det, ble han harm og sa til dem: ’La de små barna (*paidia*) komme til meg, og hindre dem ikke! For Guds rike tilhører slike som dem. 15) Sannelig, jeg sier dere: Den som ikke tar imot Guds rike slik som et lite barn (*paidion*), skal ikke komme inn i det.’ 16) Og han tok dem inn til seg, la hendene på dem og velsignet dem.”

Donahue og Harrington mener at dette var spedbarn, og viser til parallellfortellingen i Luk 18:15 hvor det framgår. Markus bruker ikke Lukas’ *brephé*, men *paidion* (2002:299). Nok en gang misforstår disiplene Jesus, og Jesus lærer - ifølge Donahue og Harrington - at de må være som barn for å bli frelst. Barn brukes som eksempel på grunn av deres mottakelighet. Barnet er avhengig av andre for å få dekket sine behov, og tar imot alt dette som en gave. Tilsvarende skal vi mennesker motta Guds rike som den største gaven av alle. Kun de som ikke gjør krav på Guds rike i kraft av sin status og makt, har tilgang. Slik brukes barnet som symbol på maktesløshet, avhengighet og mottakelighet i fortellingen (2002:300, 301).

Min umiddelbare innvending i forhold til Donahue og Harrington, er at å ta Lukas til inntekt for at det er barn det er tale om, er tvilsomt, siden Lukas er etter Markus i tid, og

således ingen kilde. Dessuten bruker Lukas et annet begrep, og kan ha hatt en annen hensikt med historien, selv om fortellingene for øvrig er parallelle. Kathleen Corley er også uenig i den tradisjonelle tolkningen, og sier i sin bok *Women & the Historical Jesus : Feminist Myths of Christian Origins* fra 2002 at frie barn ikke var marginaliserte i samfunnet, de deltok i ritualer og festivaler, og var ikke satt på sidelinjen. Tjener og slave er de som identifiseres som "de siste" i prestisje hos Markus. Modellen for disippelskap er slaveri, ikke barndom. Corley sier videre at ordet har en annen betydning. I tillegg til slave, kan det bety ung slave og inkludere gutter, jenter og vakre unge menn. Denne betydningen er bekreftet i hellenistisk litteratur av Josefus og Filon samt i papyrus fra samme tid som NT. Corleys konklusjon er at det er grunn til å tro at tilhørerne blir bedt om å identifisere seg med slavene eller de som er i en posisjon hvor de gjør tjeneste (2002:66). Statusforholdet mellom barn (sønn) og slaver er et tema i den følgende historien, som vi skal se.

Kontrast slave - sønn

Med historien om vinbøndene og arvingen skifter konteksten. Hovedtemaet for den siste delen av Markusevangeliet er, som vi allerede har sett, lidelseshistorien. I lignelsen forpakter herren bort vingården, og sender slaver (*doulos*) for å hente sin del av avlingen (12:1-11). Den første slaven blir skamslått av vinbøndene, den andre slått i hodet og hånet og den tredje drept. Slik fortsetter det; herren sender flere slaver, som vinbøndene angriper. Til slutt bestemmer herren seg for å sende sin sønn, idet han tenker at ham vil de respektere. Da sønnen også blir drept, dukker herren opp og gjør ende på vinbøndene.

Fortellingen er allegorisk: Eieren (Gud) av vinmarken (Israel) sender sine slaver (profeter) til vinbøndene (Israels ledere). Siden slavene mishandles, og til og med blir drept, sender han sin sønn (Jesus) for å hente avlingen. Historien har blitt omtalt som en sammenfatning av Markusevangeliet, ja faktisk som en miniatyr av Bibelen i sin helhet. Den som ikke tar imot Sønnen, går fortapt (Donahua og Harrington 2002:341).

Glancy sier at fortellingen viser at Markus er bevisst på vilkårene som slavene levde under, de stod utenfor æresystemet, og det gjorde dem sårbare overfor fysisk misbruk. Vi ser også kontrasten slave-sønn. Slaven er uten ære, sønnen har ære. Lignelsen legger opp til at leseren/tilhøreren skal reagere på at sønnen blir behandlet på samme dårlige måte som slavene, siden de tilhører ulike sjikt. Det er når sønnen blir drept at herrens vrede våkner (2006:104-105).

Historien legger opp til en fordømmelse av vinbøndene fra første stund. Herren nektes å hente ut det som rettmessig tilkommer ham, og ikke nok med det - utsendingene blir drept.

Forbrytelsen er dobbel, og når sønnen også blir drept, tredobbel. Her demonstrerer Markus at han ser på sønnen/barnet som overlegen slaven i rang. Slaven sendes av herren for å hente avlingen, og det indikerer at det handler om en betrodd slave. Således opptrer han på herrens vegne som en personlig agent. I den siste teksten, som også er en lignelse, finner vi mer om slavenes kår.

Å være beredt

I 13:33-37 har vi fortellingen om våkne slaver (*doulos*). Jesus formaner disiplene om å være beredt, og forteller om en mann som skal utenlands. Han overlater ansvaret for huset til slavene, og tildeler hver av dem oppgaver. Dørvokteren får påbud om å våke. Jesus formaner leserne/tilhørerne om ikke å sovne.

Slavene skal ha alt på stell til enhver tid, siden eieren kan komme tilbake hvert øyeblikk, og ettersom de er tildelt hver sine oppgaver, er det lett for herren å se hvem som har fulgt ordre. Symbolsk forstått skal den Kristus-troende være forberedt og be, da ingen kjenner Guds plan og tidspunktet for når Guds rike åpenbarer seg, og oppføre seg slik at man blir dømt positivt. Teksten tilhører Markus' eskatologiske diskurs, og motiverer til etisk atferd (Donahue og Harrington 2002:377). Med sine lignelser makter Markus å holde levende en eskatologisk forventning og å innpode en holdning som går ut på konstant årvåkenhet, mener Donahue og Harrington. Via de apokalyptiske tekstene i kapittel 13 henvender Markus seg til tilhengere som lider i Jesu navn. Tilhørerne/leserne forstår at lidelsen er nødvendig, de følger Jesus og tar del i hans smerte. Budskapet gir håp om at lidelsen vil ta slutt, rettferdiggjøring vil komme i framtiden, og de som er trofaste, belønnes med å regjere sammen med Jesus i hans herlighet (Donahue og Harrington 2002:382).

Historien bygger på en forestilling om at slavene hele tiden skal være i beredskap, de får ikke hvile. At de ikke engang unnes søvn om natten etter å ha stått på og arbeidet på dagtid, sier noe om hvor svakt gruppen stod. Den Jesus vi finner hos Markus, ser ikke ut til å stille spørsmålstegn ved en slik behandling av slavene. Også her ser vi at slaven er modellen for disippelskap, og den gruppen slaver vi har å gjøre med, er husslavene.

Diskusjon: Markus i forhold til slaveri

I det foregående har vi sett på seks perikoper, hvor Markus tar opp litt ulike temaer tilknyttet slaveri. I likhet med samfunnet for øvrig, var det også blant slavene et sosialt hierarki. I de to lignelsene som vi har sett på, var den ene slaven betrodd, han skulle hente avlingen i herrens

sted. Således tilhørte han de høyerestående slavene. I den andre historien hadde vi å gjøre med husslaver. Selv om husslavene ikke tilhørte eliten, var de heller ikke regnet som de aller laveste. Det segmentet innenfor kategorien som Markus bygger på, er således mellom- og øvre sjikt. Paulus hadde heller ikke mye kontakt med de slavene som aller nederst i samfunnet.

Det paradoksale forholdet mellom autoritet og tjeneste, gjenspeiles i disiplenes reaksjon på Jesu lidelsesforutsigelser. Flere steder framstilles Jesus som en person med autoritet. Gjennom sin dåp, som er fra himmelen, får Jesus fullmakt (11:28-30), han lærer med myndighet, og folk blir slått av undring over hans lære (1:22). I 2:10 sier Jesus at Menneskesønnen har makt til å tilgi synder, og han helbreder den lamme. Flere eksempler kunne vært trukket fram som går på Jesu autoritet hos evangelisten. Det samme gjentar seg for apostlene. De får del i Jesu autoritet i 3:13-19 hvor Jesus kaller de 12 til tjeneste. Jesus sender dem ut og gir dem makt over urene ånder, leser vi i 6:7-13. Apostlene skal tjene andre mennesker midt i sin autoritet (Santos 2003:18-19). I den sammenheng sier Santos: "This reflection of authority in servanthood dramatically teaches Mark's readers that true authority in the community of faith is genuinely authenticated by servanthood" (2003:19). Markus er en mottaker av den paulinske teologien, og med sitt fokus på tjeneste og ydmykhet, kan vi fastslå at han slutter seg til Paulus' holdning, og forkynner det samme budskapet gjennom sine beretninger.

Når vi tolker Markus, må vi se tekstene i lys av hverandre, og se på budskapet som helhet. Særlig blir det viktig når vi står overfor semantisk fleksible ord, hvor de forskjellige betydninger har konsekvenser for vår forståelse av Markus' teologiske/sosialpolitiske prosjekt. Barnefortellingene har blitt tolket teologisk; ved å bli som barn kommer mennesket inn i Guds rike. Spørsmålet er om det er en rimelig tolkning, tatt i betraktning at Markus andre steder bruker slaven som modell. Markus betrakter slaven som den laveste, under tjener, og viser oss at slaven står under sønnen (barnet). Siden Markus er opptatt av å understreke verdier som tjeneste og ydmykhet, virker det inkonsekvent å velge den som står nest nederst i rang som metafor og kontrast til ære og storhet. Ingen blir så ydmyket som slaven. I beretningen om Sebedeussønnene løftes slaven fram som eksempel, i lignelsen om vinbøndene er slaven metaforen, det samme i fortellingen om å våke på herren - slaven er bildet. En konsistent tolkning tilsier at vi bør åpne oss for å se på barnefortellingene med nye øyne. Om vi ikke står overfor det som reader-response-teorien kaller for "tomt rom", har vi å gjøre med en tekst som kan tolkes på mer enn én måte. Basert på konteksten er det ikke

umulig at Markus kan ha ment "slave." I så fall ser vi at Markus nok en gang følger Paulus' lære.

På samme måten som barnefortellingene, har beretningen om Jesus som er kommet for å gi sitt liv som løsepenger, blitt tolket teologisk. Jesus kjøper mennesker fri fra synden til et liv i Kristus. Her tolkes Markus i lys av Paulus, og hans soteriologi. Fokuset hos Paulus var Jesu død, hans oppstandelse og dens betydning, men vi skal være påpasselige med å overføre dette til Markus' univers. Når vi vet at *lytron* kan bety betaling for å kjøpe slaver fri, kan teksten faktisk være bokstavelig ment i den forstand at det Gudsrike som ifølge Markus allerede var brutt inn i verden med Jesus og som utgjorde en sosialt transformerende kraft, virker i denne verden. Markus ser ut til å følge Paulus i forestillingen om et ikke-kroppslig oppstandelseslegeme, men det er ikke det Markus først og fremst er opptatt av. Tilsynelatende bryter Markus med Paulus, de har ikke en felles soteriologi. I det Gudsrike som Jesus grunnlegger med sin væren og virke, skal slaver settes fri. Tilsynelatende kan ikke dette vente til tidens slutt, slik som hos Paulus. I den samme beretningen sier Jesus at autoritetsstrukturen i Guds rike er en kontrast til forholdene i den nåværende verden. Det konvensjonelle samfunnets verdisystem er ikke av det gode. Alternative - og bedre - måter finnes. Markus demonstrerer således en kritisk holdning til undertrykkende herskere, han viser en sosial stillingstaken. Det kan være at Markus hadde et større sosialt engasjement enn man tradisjonelt har antatt, og at han ikke i ett og alt fulgte Paulus, men søkte å tilpasse arven fra Paulus til nye tider. Når "den onde tiden vi nå lever i" ikke umiddelbart står for fall, må man gjøre noe med den. Forsåvidt har eskatologi og sosial etikk likevel noe med hverandre å gjøre.

Vi har en ambivalens hos Markus. På den ene siden ser vi en kritisk brodd mot slaveriet. På den annen side henter Markus i to av lignelsene sine slavebilder fra samfunnet uten på noen måte å stille spørsmålstegn ved systemet. Bruken av metaforer er som sitater - i siste instans legitimerer de (ofte ubevisst) den tradisjon som de trekker på. Men dette kan ikke tas til inntekt for at Markus slutter positivt opp om systemet. Det kan være som Glancy sier, at Markus var bevisst samfunnsforholdene, og hentet bilder fra den virkeligheten han og tilhørerne kjente til.

Som vi vet, avviste heller ikke Paulus systemet, men synes å være på linje med stoikerne i deres oppfordring om at slaver skulle behandles ordentlig. Markus ser likevel ut til å gå et skritt videre. Dette kan ha to årsaker: for det første skifter Markus ut Paulus' fokus på den åndelige oppstandelse som det ultimate mål for etterfølgelsen i Kristus med en politisk/sosial struktur: Gudsriket. For det andre betyr skiftet av sjanger formodentlig også noe: Paulus taler abstrakt om slaveri, og er ikke opptatt av det fysiske, siden det er irrelevant

for frelsen slik han lar det komme til uttrykk i 1. Korinterbrev kap 15. For Paulus er den sosial-legale status uviktig. Selv om han oppfordret til rettferdig behandling av slaven, viser ikke brevene noe særlig engasjement for slavenes situasjon, dog med unntak av brevet til Filemon. Ergo finner vi hos Paulus en moral- eller dydsetikk, men ingen sosial etikk når det gjelder slaver (og kvinner). Sett i et moderne perspektiv står vi overfor en inkonsistens mellom teologi og praksis. I motsetning til Paulus, bruker Markus taler, fortellinger og lignelser. Dette betyr at han får en annen og mer konkret tale om mennesker av kjøtt og blod. Følgelig forholder Markus seg til hverdagen på en måte Paulus ikke gjør, og dette gir konsekvenser. Talen blir med ett mer forpliktende, og vi får et sosialt engasjement, noe som kommer til uttrykk på to måter: For det første blir slaven modellen for disippelen. For det andre har Gudsrikets inntreden i verden gjennom Jesus betydd at verdier skal snus 180 grader på hodet, og dette impliserer at slaven bør settes fri: Den som tar imot slaven i Jesu navn, tar imot Jesus og den som har sendt ham, Gud.

La oss kaste et siste blikk på den såkalte ”dåpsperikopen”. Teksten inngår i den protestantiske kirkens dåpstradisjon, slik at mye står på spill dersom den tradisjonelle forståelsen, faller. Corley sier at uttalelsen om at unge slaver tilhørte Guds rike, ville blitt møtt med sjokk av tilhørerne, særlig de frie. Det samme antar jeg ville skjedd i dag. Teksten er grunnlaget for barnedåp, og som dåpstekst er den sentral innenfor kristen tradisjon. I alle år har kirken forstått Markus som at han refererer til barn, og spørsmålet er om det er mulig å åpne seg for en annerledes tolkning. Om denne teksten ”faller”, kan vi derimot vinne en sterkere sosialetikk.

Elisabeth Schüssler Fiorenza sier i boka *Jesus and the Politics of Interpretation* fra 2000 at teologisk forskning skaper mening og har moralske og religiøse konsekvenser. Som den store fortellingen i vestlig kultur, er Bibelens tekster innebygget i samfunnets strukturer (2000:2, 4). Tekstfortolkning spiller en rolle, fordi dette innvirker på idealene til mennesker i Vesten (2000:57). Man kan spørre om tradisjonen har dekket over Markus’ potensiale for en sosialetikk. En teologisk tolkning må ikke bli en unnskyldning for ikke å utforme en sosialetikk, det vil være en uansvarlig etisk tolkning. Siden dette er en del av vår symbolske kapital, blir det ekstra viktig at vi som fortolkere forvalter arven fra Markus på en sunn og forsvarlig måte.

Tidligere har vi vært inne på Haraways tale om perspektivisme. En tekst blir mer sann når den sees fra flere perspektiver. Skal vi gripe virkeligheten, må vi ha flere parallelle fortellinger. Denne analysen er en annen fortelling enn den tradisjonelle, som kanskje kan bidra med et annet blikk. Når det er sagt, er ikke dette på noen måte en uttømmende analyse

av temaet. En vei videre vil være å kartlegge hvordan det greske *paidion* brukes i andre tekster. Vil den måten begrepet er brukt, støtte opp om denne tolkningen av ordet som ”slave”? En mulighet er også å se på hvilken forståelse kirkefedrene hadde av Markus’ bruk av begrepet. Siste ord er ikke sagt, og det gjør at tradisjonen stadig holdes ved like.

4.2 LUKAS’ TOLKNING AV PAULUS

Tradisjonelt har Lukas blitt sett på som en talsmann for de fattige og utstøtte. Der hvor Paulus har individuell dyd og moral, hevdes Lukas å ha et sosialt-politisk engasjement. Et utvalg av Lukas’ tekster bekrefter denne forståelsen, men andre perikoper viser noe annet. Tilsynelatende er slavene ikke inkludert i Lukas’ sosiale horisont. Vi kan derfor stille oss spørsmålet om Lukas fortjener denne status, noe jeg vil forsøke å besvare i det følgende. Vi så hvordan Jesu fortsatte fravær hos Markus, ble omsatt i en politisk visjon om det Gudsriket, som med Jesus var brutt inn i verden. Hvordan ser denne visjonen ut hos Lukas? Og hvilken rolle tildeles slavene i Lukas’ versjon av Gudsriket?

Charles H. Talbert foretar følgende inndeling av Lukasevangeliet i sin bok *Reading Luke : A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* fra 2002: Etter innledningen 1:1-4, følger den første seksjonen fra 1:5-4:15 som skildrer Jesu liv fram til hans offentlige virksomhet (2002:15). Dernest kommer fortellingen om Jesu virksomhet i Galilea i 4:16-9:50 (2002:53). Av de tekstene jeg tar opp, befinner én seg innenfor denne seksjonen. Den tredje hovedseksjonen, 9:51-19:44, foregår innenfor rammen av Jesu reise til Jerusalem (2002:117), hvorav fem av perikopene hører inn. Den siste seksjonen, 19:45-24:53, handler om de siste begivenhetene i Jerusalem (2002:217). Én tekst befinner seg innenfor denne seksjonen.

Den syke slaven - lydighet

I fortellingen om offiseren i Kapernaum i 7:1-10 i er slaven (*doulos*) dødssyk, offiseren setter stor pris på slaven, og ber Jesus om å helbrede ham. Det framgår at offiseren forventer lydighet: ”8) For jeg står selv under kommando, og jeg har soldater under meg. Sier jeg til én: ’Gå!’ så går han, og til en annen: ’Kom!’ så kommer han, og til min tjener (*doulos*): ’Gjør dette!’ så gjør han det.” Offiseren sier han ikke er verdig at Jesus besøker ham, og ber Jesus helbrede slaven på avstand.

Ifølge Talbert består Lukas’ frelseshistoriske prosjekt i en vektlegging av hedningene og deres tro. I denne fortellingen symboliserer offiseren de hedninger som erkjenner at de ikke er verdig at Jesus bryr seg om dem. Av den grunn sendte offiseren ”jødernes eldste” for å legge inn et godt ord for ham. I sin argumentasjon for at Jesus bør helbrede slaven, henviser offiseren til autoritetsforholdene. Han sammenligner seg med Jesus. På samme måten som Jesus er en som har autoritet fra Gud og handler på den, står offiseren under kommando, og instruerer soldater og tjenere under seg. Av egen erfaring vet altså offiseren at et ord fra en person med autoritet, har effekt (Talbert 2002:85). Ettersom offiseren er en from mann og bevisst på egen uverdighet, lovpriser han av Jesus for sin sterke tro (Talbert 2002:85). Siden offiseren forholder seg til Jesus indirekte gjennom andre, tror han uten å ha sett Jesus (Talbert 2002:82). Til det sier Francois Bovon i sitt verk *Luke 1 : A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* at offiseren frivillig gir avkall på å møte Jesus personlig, og ifølge Lukas har hedningene tillit til at de vil motta frelse uten å ha møtt Jesus, de er altså ikke underlegne jødene. Et menneskes personlige holdning, dvs tro på Herren og kjærlighet til andre, er det som er avgjørende (Bovon 2002:261).

Elizabeth Dowling bemerker i sin artikkel ”Slave Parables in the Gospel of Luke - Gospel ‘Texts of Terror’” fra 2008 at det kunne vært interessant å vite hvordan offiseren hadde reagert om slaven ikke hadde vist samme lydighet, om offiseren da ville vært like opptatt av slavens ve og vel (2008:67)? Offiseren viser omsorg, og gjør en innsats for å helbrede slaven sin. Alle slaver hadde det ikke like vondt, dette kom helt an på eieren. Fitzgerald sier at det er for enkelt å skille mellom ”gode” og ”brutale” slaveeiere. Det tildekker at eieren kunne bli oppfattet forskjellig av slavene sine, noen ville oppfatte ham som mild og andre som hard avhengig av hvordan de oppførte seg. Den sosiale virkeligheten er for kompleks til at den passer inn i de kategoriene vi tar i bruk for å organisere dataene, mener Fitzgerald. Med i bildet hører at vi ikke har slavenes perspektiv, de har ikke kommet til orde i beskrivelsen av deres situasjon (2010:162). Flittige og trofaste slaver kan vi imidlertid gå ut

fra at slapp avstraffelse. At det forekom relasjoner hvor herre og slave kom godt overens, ja at de til og med satte pris på hverandre, slik som i denne lignelsen, må vi kunne anta.

Når vi holder oss på det bokstavelige planet, og det som er relevant for denne oppgaven, ser vi at lydighet er et tema. Moralen er at en lydig slave, blir tatt vare på av sin eier. I hvilken grad Lukas viser forståelse for slavenes situasjon, får vi et inntrykk av i den neste fortellingen.

Våk på herren - vær rede

En parallell til Markus' historie om våkne slaver finner vi i Lukas 12:35-38: ”35) Spenn beltet om livet og hold lampene tent! 36) Vær lik tjenere som venter sin herre hjem fra bryllupsfest og står klar til å lukke opp for ham så snart han kommer og banker på. 37) Lykkelige er de tjenere (*doulos*) som herren finner våkne når han kommer! Sannelig, jeg sier dere: Han skal binde opp kjortelen, la dem gå til bords og selv gå fram og tjene dem. 38) Ja, lykkelige er de som han finner våkne, selv om han ikke kommer før i andre eller tredje nattevakt.”

Lignelsen er rettet til alle disiplene, og betyr allegorisk at de skal forberede seg på dom og paradiset, som inntreffer med Herrens tilbakekomst. Herren kan komme ethvert øyeblikk, og disiplene skal være rede (Talbert 2002:159-160). En herre som serverer slavene, er ikke vanlig atferd, og handler ikke om belønning av trofaste slaver, men om en eksepsjonell oppførsel av Jesus, hevder Christopher Francis Evans i verket *Saint Luke* fra 2008. De disiplene som venter, vil bli belønnet med adgang til en messiansk fest sammen med Herren, som også er deres slave (2008:534).

Uttrykket ”spenn beltet om livet” symboliserer at man skal være i en tilstand av konstant beredskap for reise, og ”hold lampene tent” refererer til at man skal være forberedt på å handle om natten (Evans 2008:534). Metaforene bygger på forestillingen om at slavene skal være tilgjengelige både dag og natt, tilsvarende som hos Markus (Glancy 2006:109). Imidlertid finner vi en forskjell fra Markus, siden de våkne slavene her vil bli belønnet. Dowling mener at vi finner en spenning hos evangelisten. Han har lignelser som inntar perspektivet til slaveeieren, der slaver blir utsatt for vold, er sårbare og ikke kan forvente noe som helst. Andre steder inntar han en annen holdning, og taler fra deres ståsted (Dowling 2008:66). Husslaver er den gruppen slaver det er snakk om her. En illustrasjon av slavens sosiale plassering får vi et inntrykk av i den følgende historien.

Skille fri - slave

I 14:16-24 har vi lignelsen om det store gjestebudet, fortalt av Jesus til en gjest. En mann skal ha gjestebud, og inviterer mange, men alle unnskylder seg. Så vender han seg til de fattige og uføre, blinde og lamme for å fylle opp plassene. Da det fortsatt er ledige plasser, går slaven (*doulos*) ut på veiene og nøder folk til å komme slik at det blir fullt. Alle får delta bortsett fra slaven.

På det symbolske planet handler dette om frelseshistorie. Gud inviterer Israelsfolket til et messiansk festmåltid gjennom sine budbringere, profetene. Når tidspunktet for festmåltidet nærmer seg, sender Gud Jesus for å be dem komme, men de innbudte (eliten) unnskylder seg, fordi de er opptatt med å komme seg opp og fram i dette livet (Talbert 2002:174). Siden de fromme avslår invitasjonen, inkluderes de marginaliserte i samfunnet, og disse er et bilde på hedningene (Evans 2008:575).

Selv om verten må revurdere gjestelisten og invitere inn grupper han først ikke hadde planlagt, inkluderes ikke den aller laveste. Lignelsen reflekterer et samfunn hvor slaven ikke regnes med. Glancy trekker den konklusjonen at skillet mellom slaver og frie opprettholdes i Lukas' lignelser. Dette var riktignok frie folk, men de hadde ingen høy status - likevel var det ikke snakk om å tillate slaver å blande seg med dem (Glancy 2006:110). Også i denne historien er det husslaven som er eksemplet.

Markus har ikke denne beretningen, og er således ingen kilde. Derimot finner vi en parallellfortelling hos Matteus i 22:1-14 om kongesønnens bryllup, hvor moralen er den samme, selv om det for øvrig er en del forskjeller i rammen rundt. Også i den neste historien finner vi slaveeierens perspektiv.

Tøffe betingelser

En brutal fortelling finner vi i 17:7-9, hvor Herren sier: ”7) Dersom en av dere har en tjener (*doulos*) som er ute og pløyer eller gjeter, vil han da si til tjeneren når han kommer hjem fra markene: 'Kom nå og sett deg til bords?' 8) Nei, han vil si: 'Lag til kveldsmaten, bind opp kjortelen og stå til tjeneste for meg mens jeg spiser og drikker. Etterpå kan du selv få deg mat.' 9) Takker han vel tjeneren (*doulos*) for at han gjorde det han var pålagt?”

Historien, som er stilet til apostlene, dreier seg om slaveeierens oppførsel overfor slaven, men også slavens holdning vis-a-vis sin eier. Evans sier at det å invitere slaven til å sitte til bords, kunne oppfattes som det samme som å takke slaven, og det var ansett som ødeleggende for forholdet herre-slave. En annen mulig forståelse er at det var i orden for slaven å sitte til bords forutsatt at han hadde utført alle pliktene. Uansett forståelse, er moralen

at slaven plikter å utføre det han blir pålagt i lydighet overfor herren. Jesus lærer apostlene at de ikke skal være som slaver som forventer å motta noe til gjengjeld for innsatsen. Evans mener at historien neppe er adressert til mennesker generelt, men til apostlene som kunne bli fristet til å tenke at deres posisjon og innsats ga dem anerkjennelse i Herrens øyne (Evans 2008:621, 622). På det bokstavelige planet gjenspeiler lignelsen en konservativ holdning hvor slaven hele tiden skal stå på til det ytterste uten noen form for belønning. Selv om slaven har vært ute og arbeidet hardt, er det fremdeles oppgaver å gjøre inne før slaven kan hvile. Eierne fortsetter å trekke ut av slaven arbeidskraft så lenge det passer dem (Glancy 2006:109-110). I mange husholdninger var det kun én slave, og da ville også slaven kunne ha gjøremål både ute og inne. I denne beretningen kan vi fastslå at slaven er et instrument og marginaliseres. Utearbeidende slaver på markene - som det her handler om - befant seg nederst i slavehierarkiet.

Lukas er alene om å ha denne fortellingen av evangelistene. Hvorvidt han har forfattet den, hentet den fra muntlig tradisjon eller en annen kilde, vites ikke. Den neste historien om pundene, kan leses fra vidt forskjellige ståsteder.

Den ulydige slaven

I to lignelser spiller slaven (*doulos*) en viktig rolle i forvaltningen av sin herres eiendom, lignelsen om pundene i 19:12-27 er én. En mann av høy ætt drar vekk for å bli anerkjent som konge, for senere å vende tilbake. Landsmennene hater ham, og ønsker ham ikke. Mannen gir slavene ti pund hver i *peculium*, som de skal drive handel med til han kommer tilbake. Den ene tjener ti pund, og kongen belønner ham med ansvar for ti byer, den andre tjener fem pund, og får tilsvarende fem byer. Den siste våger ikke å satse pundet i frykt for kongen, noe som gjør kongen harm. Lignelsen er en parallell til Matteus' fortelling om talentene (25:14-30).

Problemet her er hvem den siste personen representerer, og Evans sier da også at det ikke er lett å tolke lignelsen. Symbolsk kan en forståelse være at budskapet er rettet mot det jødiske folket, som har mislykkes i de mulighetene Gud har gitt dem. En annen tolkning går ut på at referansen er til de religiøse lederne, de beskyldes for å svikte Gud ved å være opptatt av å sikre seg selv og gjemme seg bak loven (Evans 2008:666). En mulig lesning er at slavene blir utsatt for en test i lydighet, de blir satt på prøve (Evans 2008:667). Ifølge Talbert er temaet hvilket ansvar Jesu tilhengere har i interimsperioden mellom Kristi oppstandelse og Guds rikes komme. Det forventes at de er trofaste overfor sitt oppdrag, og trofaste slaver er de som er produktive og gjør mest mulig ut av det de er gitt, jf Rom 12:6 hvor Paulus sier at vi mennesker har ulike nådegaver alt etter den nåde Gud har gitt hver og en, og dette er gaver

som skal brukes. Ikke alle har de samme ressursene, noe det er tatt hensyn til. Trofasthet belønnes, og uproduktivitet straffes (Talbert 2002:208). Allegorien handler om frelseshistorie. Mannen (Jesus) reiser bort for å bli anerkjent som konge, og med hans tilbakekomst følger dommen over menneskene.

En annerledes fortolkning finner vi hos Elizabeth Dowling. Hennes postkoloniale perspektiv setter mer tradisjonelle lesninger i relieff. Dowling mener at den tredje slaven tar en risiko ved ikke å adlyde. Han risikerer straff, og mister muligheten for avansement, ansvar og myndighet. Videre taper han muligheten for å bli satt fri på grunn av ”god” oppførsel. Dowling mener at slaven motsetter seg tøffe krav fra kongen, og tar konsekvensen av dette. Selv om han kjenner herrens natur, og vet at han faller i unåde, nekter han å følge instruksjonene, som Dowling mener er av undergravende karakter. Stikk i strid med tradisjonell forståelse, kan slaven være en helt som våger å opponere mot en brutal makthaver. Å se dette krever at vi leser teksten fra slavens ståsted. Den tradisjonelle tolkningen om at slaven er udugelig, er perspektivet til maktposisjonen (Dowling 2008:67). Kongen får sin legitimitet til å styre fra et land langt borte, og folket påtvinges en hersker de hater. I sin bok *Taking away the Pound : Women, Theology and the Parable of the Pounds in the Gospel of Luke* fra 2007 sier Dowling: ”The experience of the citizens is the experience of all indigenous peoples colonized by a foreign power, peoples who have ’lost their pound’, their land, their culture, their families and even their lives when they resist this colonization” (2007:214). Døperen Johannes og Jesus er andre som utfordrer makthaverne hos Lukas, og begge bøter med livet. Dowling argumenterer således for at slaven tilhører samme kategori (2007:211).

Glancy på sin side bemerker at slaveeieren identifiseres med en konge, og det leder tanken hen på imperieslavene som vi vet kunne ha stor innflytelse. Lignelsen harmonerer med den muligheten disse hadde for framgang og suksess (Glancy 2006:111). Paulus hadde kjennskap til imperieslavene og deres administrative plikter, sier M.D.R. Willink (Byron 2003:3). At Lukas også hadde kjennskap til imperieadministrasjonen og dens slaver, må en kunne anta. Slavene får *peculium*, som bekrefter at dette var betrodde slaver som skulle håndtere finanser på vegne av herren. De tilhørte således de høyerestående slavene.

Hvis den tradisjonelle tolkningen om en ulydig og udugelig slave stemmer, er det nok en gang slaveeierens perspektiv Lukas inntar. For slaveeierne var det alfa og omega å ha flittige og lydige slaver, som man slapp å kontrollere og overvåke hele tiden. Lukas’ moral er at den slaven som ikke adlyder, går det dårlig med. Her finner vi en linje til Hustavlene (Ef 5:22-6:4, Kol 3:18-4:1) med sin vekt på underordning. Kvinnen skal underordne seg

ektemannen, barn skal adlyde sine foreldre, slaverne skal være lydige overfor sine eiere, kirken er underordnet Kristus. Også i den neste teksten er lydighet et tema hos Lukas.

Trofasthet belønnes

En annen lignelse hvor slaven har forvalteransvar, finner vi i 12:42-48. En tro og klok forvalter får ansvar for tjenestefolket mens herren er bortreist. Er slaven (*doulos*) i arbeid med dette når herren vender tilbake, vil han bli satt til å forvalte alt herren eier. Men hvis slaven ikke skjøtter oppgavene, vil herren komme overraskende på ham og hogge ham ned. En slave som kjenner herrens vilje, og ikke adlyder, får streng straff. Mildere straff får den som uforvarende handler galt, fordi han ikke kjenner herrens vilje.

Lignelsen er adressert til det prestelige lederskapet, ifølge Talbert (2002:159). Symbolsk forstått kan vi ha å gjøre med en instruksjon om det kristne livets eskatologiske natur, dvs en lære om kristen atferd i en situasjon der Jesu tilbakekomst forsinkes, mener Evans (2008:533). Talbert hevder at det handler om å være forberedt på paradiset. Disiplene venter på den fraværende Herrens gjenkomst. Noen av dem har lederstillinger og prestelig ansvar, og de advares mot å misbruke sine posisjoner. Misbruk vil bli straffet - her differensieres det etter hvor bevisst udåden er. Lukas avslutter lignelsen med at den som har fått mye, kreves det tilsvarende mer av. Ergo må ledere blant Jesu disipler - mer enn andre - være forberedt på å bli dømt. I den sammenheng viser Talbert til 1. Kor 4:1-5 hvor Paulus tar opp det samme; det kreves troskap av forvaltere av Guds mysterier, Kristi tjenere blir dømt når Herren kommer, Gud gir enhver den ros han har fortjent. Å være rede betyr altså å være trofast overfor oppdraget som er gitt av Herren (2002:159, 160).

Herren setter en slave til å styre de andre slaverne mens han er borte. Ifølge Glancy var det ikke uvanlig innenfor romersk hushold å ha overordnede slaver som ledet og kontrollerte de andre slaverne i herrens sted. De kunne til og med straffe sine medslaver (Glancy 2006:111). Opptrer lederslaven klokt i sin ledelse av husholdningen, vil han bli belønnet - og det stort. Tilsvarende straffes ulydighet strengt; slaven hogges ned. I beretningen fungerer slaven som en representant for herren, og utøver autoritet og makt på hans vegne. Igjen har vi med en høyerestående slave å gjøre.

Moralen om å være trofast og utføre herrens vilje blir problematisk når vi står overfor en slaveeier som gir umoralske ordre. Troende kvinnelige slaver som herren krevde seksuell tilgang til, befant seg i en vanskelig situasjon. Lignelsens bokstavelige nivå viser nok en gang hvor sårbare slaverne var. Lukas var opptatt å få fram betydningen av total lydighet. Som nevnt var også Paulus det, men det sanksjoneres ikke hos ham. Hos Lukas bruker herren vold,

mens hos Paulus overlates mennesket til seg selv. Det ser vi i Rom 1:28 hvor Gud overlater de menneskene som ikke kjenner ham, til en sviktende dømmekraft. Vi finner ikke denne beretningen hos Markus, derimot har Matteus den i 24:45-51, en fortelling som i struktur og ordbruk ligner mye på Lukas' versjon. I den siste perikopen vi skal se på, framkommer det hvem som er modellen på den Kristus-troende hos Lukas.

Tjeneren som eksempel

Denne teksten inngår i kapitlet som omhandler Jesu lidelse og død, og er undervisning av apostlene i hva som er de sanne verdiene i Guds rike. I likhet med Markus, har også Lukas en beretning hvor det oppstår strid mellom apostlene om hvem som er størst, i 22:24-27. Jesus formaner dem: 25) ”Kongene hersker over sine folk, og de som har makten, lar seg kalle velgjørere. 26) Men slik er det ikke blant dere. Den største av dere skal være som den yngste, og lederen skal være som en tjener (*diakonos*). 27) For hvem er størst, den som er gjest ved bordet, eller den som er tjener (*diakonos*)? Er det ikke gjesten? Men jeg er som en tjener (*diakonos*) blant dere.”

Fortellingen er en svak parallell til Markus 10:35-45, idet begge har paradokset omkring autoritet-tjeneste, men hos Lukas reflekteres autoritetsmotivet i ordene ”størst” og ”leder”, og tjenestemotivet i ”yngst” og ”tjener”. Den største skal være som den yngste, lederen som en tjener. Selv om Lukas reverserer verdisystemet, snur han ikke tingene like mye på hodet som Markus, siden det her er snakk om ”tjener”, ikke ”slave”. Tjener er modellen både for apostlene og Jesus, slik det framstår her.

Evans antyder at Lukas har foretatt en tilpasning av Markus til forhold som hadde utviklet seg innenfor kirken. Den mest framtreddende i kirken skulle oppføre seg som om han var den yngste. I andre sammenhenger i NT refererer det greske ordet for ”yngst” til en distinksjon i menigheten mellom de yngre som utførte laverestående oppgaver og de eldre som utgjorde ledelsen. Således er dette instruksjon i hvordan gruppene skulle forholde seg til hverandre (Evans 2008:796). I likhet med Markus, sier også Lukas at samfunnets maktforhold ikke er på linje med verdiene i Guds rike, noe som harmonerer med det generelle inntrykket av Lukas som en forkynner med et sosialt engasjement. Moralene er at man skal være ydmyk og ikke søke ære etter det konvensjonelle samfunnets rangsystem.

Diskusjon: Lukas i forhold til slaveri

Når det gjelder Lukas har han én beretning hvor vi hører at slaven arbeider ute på markene. I de øvrige beretningene, er det høyerestående slaver og husslaver som omtales, slik som hos Markus. Også her bygger altså metaforen i hovedsak på det midtre og øvre slavesjiktet. Hvilken sosialpolitisk holdning til slaveriet avslører de syv lignelsene hos Lukas? Vel er hovedpoenget hos Lukas å fortelle frelsens historie, men det bokstavelige nivået i lignelsene avslører indirekte hans holdning til slaveriet. Den lydige slaven blir møtt med omsorg fra offiseren som virkelig anstrenger seg for å få ham frisk, den tredje slaven med pundet straffes, siden han ikke ivaretar sin herres interesser, den trofaste lederslaven belønnes i herrens fravær. Av dette skulle det være klart at lydighet og trofasthet er noe Lukas' Jesus vektlegger. Når Lukas taler teologisk om den Kristus-troendes lydighet overfor Gud, ser vi at han er på linje med Paulus. Slaven skal identifisere seg med sin eier. Den trofaste slaven har internalisert sin herres ønsker og verdier, noe som gjør ledelsen av husholdningen vesentlig enklere for *pater familias*. Lukas representerer således slaveeierens perspektiv. Et annet trekk ved tekstene er slavens sosiale status. Slaven er den eneste som ikke inviteres til det store gjestebudet. Paulus derimot overså ikke slaven. I Korinterne henvender han seg til slavene, i brevet til Filemon tar han opp Onesimos' sak, og i Galaterne 3:28 sier han at det ikke er forskjell på fri og slave. Hos Lukas må slaven stå på seint og tidlig uten takk eller verdsettelse. På tross av at Lukas med sine lignelser om den barmhjertige samaritan, den rike mannen og Lasarus, den rike bonden, saligprisningene av de fattige etc representerer en kritisk stemme til samfunnsforholdene, så omfatter denne kritikk åpenbart ikke slavene. Selv når Lukas plutselig snur om på rollene overfor de slavene som trofast våker på herren, og det utenkelige skjer at herren serverer slavene, er det likevel tale om en bekreftelse av de sosiale rollene. Det er jo kun de lydige slavene som blir belønnet på denne måten. Spor av det samme ser vi når Lukas - i motsetning til Paulus og Markus - nøyes med å innføre tjeneren som eksempel på den gode Kristus-troende. Paulus og Markus går med andre ord lenger i å reversere verdisystemet. I forhold til slavene fortjener følgelig ikke Lukas ryktet som sosial talsmann.

AVSLUTNING

Ståstedet til Paulus, Markus og Lukas, er mannens. Som forfattere og mennesker med evne til å reflektere og uttrykke en forkynnelse, må de sies å tilhøre de intellektuelle og ressurssterke. Videre var de frie - de hadde ikke følt slaveriet på egen kropp. Perspektivet til slavene har vi ikke i tekstene - de har ikke kommet til orde, verken i Bibelen eller i andre tekster fra antikken. Siden Paulus ikke selv hadde kjent på kroppen hva det ville si å leve i slaveri, kan det forklare hans abstrakte tale om slaven som modell. Hans engasjement framkommer i brevet til Filemon, et brev som sammenlignet med alt det Paulus skrev, framstår som et lite pust. En forvandling skjer hos Markus og Lukas som ser at iverksettelsen av Guds rike med nye samfunnsstrukturer lar vente på seg, og av den grunn blir det nødvendig å forholde seg til denne verden. Heller ikke Markus og Lukas opplevde slaveri, men de benyttet en annen sjanger med konkrete beretninger, og i det øyeblikk slavetekstene kommer ”ned på jorda”, skjer det noe med dem. Sosial-legal-status får betydning. Likevel tar heller ikke Lukas opp slavens situasjon, noe vi skulle forvente ut fra den holdningen han ellers gir uttrykk for. Tvert imot er det slaveeierens perspektiv som kommer til syne i flere av tekstene. Den som ser ut til å engasjere seg sterkest for slavene, er Markus. Om vi som respondenter på hans tekster, åpner oss for at han kan ha hatt en bokstavelig mening med tekstene - ikke utelukkende en teologisk - kan vi vinne en sosialetikk.

Hva vinner vi ved å beholde slavetekstene? Selv om samtlige nasjoner har forbudt slaveri, er virkeligheten at 12 millioner stadig lever innenfor fangenskap. Muligheten ligger der til å nytolke tekster, og gi dem ny kraft på vegne av utstøtte grupper - særlig slavene. Med en nytolkning blir det mulig å bruke slavetekster som normative i vår moderne tid til å sette et kritisk søkelys på skjeve maktforhold og undertrykking av svake grupper. I tillegg til at tekstene kan brukes sosial-politisk, kan de også benyttes til å stille spørsmål ved våre individualistiske verdier. Det moderne samfunnets konkurransementalitet og profittjag står langt fra slavemoralens uselviske verdier, og det kan være betimelig å bli minnet på andre verdier som tjeneste og ydmykhet. Selvutslettelse og servilitet er ikke av det gode, men det er heller ikke de egosentriske verdiene som har vokst fram de siste tiårene.

Hva kan vi evt tape om vi beholder slavetekstene? Metaforen knytter slaveri til den høyeste institusjonen, det guddommelige. Vi bruker en sosial relasjon til å beskrive forholdet mellom Gud og menneske. Således eier Gud oss. Når vi bruker et ord som ”Herre”, har vi tanken om at vi kan eie et annet menneske. Siden rollene forutsetter hverandre, følger slaven

med. Slik blir strukturen bekreftet. Et relevant spørsmål å stille i denne sammenheng er - hvordan har herre-slave-tenkning preget kristen kultur? Dette er spørsmål som det ville vært interessant å fått belyst i framtidig forskning. Ved å la slavetekstene utgå fra den aktive kulturelle erindringen, mister vi videre muligheten til å se hvordan historien har forholdt seg til slaveriet.

På spørsmål om oversetterne gjorde rett, står vi altså overfor et dilemma; vi taper noe og - vinner noe annet. Uansett hvilket perspektiv vi velger, skal lesningen være ansvarlig, og en etisk forsvarlig tolkning påviser problemer som ligger i den tradisjonelle forståelsen.

LITTERATURLISTE

- Alexander, Philip S. (2001): "Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories." I : *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Troels Engberg-Pedersen (red.). Louisville : Westminster John Knox Press: 63-80.
- Aristoteles og Tormod Eide (2007): *Aristoteles Politikk*. Oslo : Vidarforlaget.
- Assmann, Aleida (2008): "The Religious Roots of Cultural Memory." I : *Norsk Teologisk Tidsskrift*, nr 4, s. 271-292.
- Bartchy, S. Scott (1973): *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*. Missoula, Montana : The Society of Biblical Literature. (Dissertation Series no. 11)
- Barton, John (1996): *Reading the Old Testament : Method in Biblical Study*. 2. utgave. London : Darton, Longman and Todd.
- Bediako, Kwame og Gillian M. (2007): "Bible Studies on Slavery and Freedom." I : *Journal of African Christian Thought*, vol. 10, nr 1, s. 3-8.
- Bovon, Francois (2002): *Luke 1 : A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Minneapolis : Fortress Press.
- Bradley, Keith (1994): *Slavery and Society at Rome*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Byron, John (2008): *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield Phoenix Press : Sheffield.
- Combes, I.A.H. (1998): *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church : From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Corley, Kathleen E. (2002): *Women & the Historical Jesus : Feminist Myths of Christian Origins*. Santa Rosa : Polebridge Press.
- Donahue, John R. og Daniel J. Harrington (red.) (2002): *The Gospel of Mark*. Minnesota : The Liturgical Press. (Sacra Pagina-serien vol. 2)
- Dowd, Sharyn og Elizabeth Struthers Malbon (2006): "The Significance of Jesus' Death in Mark : Narrative Context and Authorial Audience." I : *Journal of Biblical Literature*, vol. 125, nr 2, s. 271-297.
- Dowling, Elizabeth (2008): "Slave Parables in the Gospel of Luke - Gospel 'Texts of Terror?'" I : *Australian Biblical Review*, 56, s. 61-68.

- Dowling, Elizabeth V. (2007): *Taking away the Pound : Women, Theology and the Parable of the Pounds in the Gospel of Luke*. London : T & T Clark International. (Library of New Testament Studies bind nr 324)
- Evans, Christopher Francis (2008): *Saint Luke*. 2. utgave. London : SCM Press.
- Filon fra Alexandria og C.D. Yonge (1993): *The Works of Philo : Complete and Unabridged in One Volume*. Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers. S. 682-697.
- Finley, Moses I. (1980): *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London : Chatto & Windus.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler (2000): *Jesus and the Politics of Interpretation*. New York : Continuum.
- Fitzgerald, John T. (2001): "Paul and Paradigm Shifts : Reconciliation and Its Linkage Group." I : *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Troels Engberg-Pedersen (red.). Louisville : Westminster John Knox Press. S. 241-262.
- Fitzgerald, John T. (2010): "The Stoics and the Early Christians on the Treatment of Slaves." I : *Stoicism in Early Christianity*. Tuomas Rasimus, Troels Engberg-Pedersen og Ismo Dunderberg (red.). Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers. S. 141-175.
- Glancy, Jennifer A. (2006): *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis : Fortress Press.
- A Greek-English Lexicon*: Oxford : Clarendon Press, 1968.
- Haraway, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*. New York : Routledge.
- Harrill, James Albert (2006): *Slaves in The New Testament : Literary, Social, and Moral Dimensions*. Minneapolis : Fortress Press.
- Harris, Murray J. (1999): *Slave of Christ : A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*. Apollos : Leicester. (New Studies in Biblical Theology No. 8)
- Hezser, Catherine (2003): "Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law." I : *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*. Catherine Hezser (red.). Tübingen : Mohr Siebeck: S. 133-176. (Texts and Studies in Ancient Judaism 97)
- Horsley, Richard A. (1998): "Paul and Slavery : A Critical Alternative to Recent Readings." I : *Semeia 83/84 Slavery in Text and Interpretation*. Atlanta : The Society of Biblical Literature. S. 153-200.
- Huttunen, Niko (2009): *Paul and Epictetus on Law : A Comparison*. London : T & T Clark International. (Library of New Testament Studies)
- Lyall, Francis (1984): *Slaves, Citizens, Sons : Legal Metaphors in the Epistles*. Academic Books : Michigan.

- Martin, Clarice J. (1990): "Womanist Interpretations of the New Testament. The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation." I : *Journal of Feminist Studies of Religion* 6/1990, s. 41-61.
- Martin, Dale B. (2001): "Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy : Toward a Social History of the Question." I : *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Troels Engberg-Pedersen (red.). Louisville : Westminster John Knox Press: S. 29-61.
- Martin, Dale B. (1990): *Slavery as Salvation : The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven og London : Yale University Press.
- McCall, Leslie (2005): "The Complexity of Intersectionality." I : *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, nr 3, s. 1771-1800.
- Meeks, Wayne A. (2001): "Judaism, Hellenism, and the Birth of Christianity." I : *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*. Troels Engberg-Pedersen (red.). Louisville : Westminster John Knox Press. S. 17-27.
- Meeks, Wayne A. (2003): *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*. 2. utgave. New Haven og London : Yale University Press.
- Nash, Jennifer C. (2008): "Re-thinking Intersectionality." I : *Feminist Review*, 89/2008, s. 1-15.
- Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death : A Comparative Study*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- Santos, Narry F. (2003): *Slave of All : The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark*. London : Sheffield Academic Press. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series bind nr 237)
- Talbert, Charles H. (2002): *Reading Luke : A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. Revidert utgave. Macon, Georgia : Smyth & Helwys.
- Tsang, Sam (2005): *From Slaves to Sons : A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in His Letter to the Galatians*. New York : Peter Lang Publishing.

